عمر لطفي النجار

حرية الإنسان

و مشكلة القضاء و القدر

في الفكر الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

ـ المقدمة:

إن عقيدة القضاء والقدر، قديمة قدم الإنسان نفسه، فمنذ أدرك الإنسان أن له أحلاماً أو رؤيا صادقة، كان بالضرورة أن افترض الوجود الآخر، الذي يسبق الوجود الموضوعي أو المادي، وكل العقائد التي قالت بوجود الإله العليم ـ من جهة أخرى ـ قد قالت بهذه العقيدة، بل وليس من فكر فوق طبيعي أو "ميتا فيزيقي" إلا وهي محوره، ابتداء من الكهانة والسحر والتنجيم، انتهاء بتأمل المصير، مروراً بتحديد ما لله تعالى وما للإنسان.

عقيدة القضاء والقدر واسعة جداً، وليس من قضية فكرية أو عقائدية عند البشر، امتدت كامتداد هذه العقيدة، ومن هنا كانت الصعوبة في الدخول لكل إشكالاتها التي لابد أن، تمتد نحو الأخلاق وما تعنيه، نحو الإرادة وما تعنيه الحرية، نحو التوازن النفسي للفرد والمجتمع، نحو الإيمان بقدرة الله وعلمه المطلق، ويا لها من موضوعات جلل!! ولهذا فأرجو من القارئ الكريم، أن يشمِّر عن ساعد الجد قبل البدء في قراءة هذا الكتاب، وإلا فليس لنا المضي معاً إلى نتيجة قد نرجوها ونحن نقرأ ما تعنيه كلية الدين الإسلامي.

إن دقة الطرح الذي تميزت به مشكلة القضاء والقدر، ومراعاة للتيسير والتبسيط، كل ذلك فرض عليَّ اختيار الأسلوب الحواري، وبهذا الأسلوب كان الحوار مع المذاهب التراثية الثلاثة:

فالجبريون والمتصوفة يمثلهم "محي الدين"، والقدريين أو المعتزلة يمثلهم "عبد الجبار"، وأصحاب الحل الوسط أو الأشاعرة يمثلهم "أبو الحسن". وكل هؤلاء على حوار مع "الشيخ"، كموقف ديني، وعلى حوار مع "علياء" كموقف عقلي.

أما بالنسبة إليَّ شخصياً، فقد بذلت كل ما بوسعي، لفهم ما تعنيه إسلامياً عقيدة القضاء والقدر، لكن، لا بتأويل له الخروج عن الدين، ولا بعقل يقهر النصوص، ولا بخيال أو هوى آسر. وكل أملي، وهو ما أرجوه، أن أكون على الاستقامة مع الصواب، ولهذا فلن أتوانى عن وضع كتابي هذا، كأمانة بين يدي القراء، لأستشيرهم عما كتبت، لعلَّهم يقِّوموا ما به من اعوجاج إن برهنوا على وجوده، اللهم فاشهد، والحمد لله أولاً وأخراً.

- النهي عن التنازع في القدر:

كل شيء قدر، كل شيء قدر!! لا، لا، فالنصيب لمن نصب الأسباب واتخذها، وأنها لمسألة، ولكن أليس من توفيق بين القدر والأسباب، أو بين المكتوب والإرادة؟ إن قلنا بالتوفيق فهي المشكلة! وبدأتُ أفكر وأفكر، والسؤال لم يبارح ذهني قط، إنه التساؤل عن حقيقة القضاء والقدر، وبالإعياء الذي أرهق كاهلي، ذهبت إلى واحد من أصدقائي، خاصة وهو الذي يتباهى على الدوام، بما لديه من معرفة صحيحة بالدين. وبجلوسنا معاً سألته: ما رأيك بقضية القضاء والقدر؟ ولمّا سمع كلماتي هذه، أصبح وكأنه استمع إلى قعقعة سقفٍ سيتهاوى علينا، فغار عنقه بين كتفيه، وجحضت عيناه حتى كادتا تخرجان من محجريهما، أوصاله ترتعش، وأخذ منه الوجوم كل مأخذ، يا إلهي! فما الذي فعلته بالرجل؟

سعلت، تنحنحت، لا أحد يسمعني، ألقيت يدي على كتفه علَّه يستيقظ من فنائه، ولما نظر إليّ قال: ماذا، ماذا؟ فعلت: لاشيء، لاشيء، وها إني مازلت أنتظر منك جواباً عما سألتك عنه.

فقال: اسمع يا صاحبي! إن ما سألت عنه، لا يجوز التحدث فيه، فالقضاء والقدر، عقيدة وإيمان، ولقد نهانا الرسول صلى الله عليه وسلم عن هذا الحديث، فـ "الطبري" روى حديثاً مرفوعاً جاء فيه: أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "إذا ذُكر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذُكرت النجوم فأمسكوا، وإذا ذُكر القدر فأمسكوا". أي أنه غير جائز على المسلم، أن يتحدث بهذا الموضوع.

قلت: ولكن كل العلماء المسلمين، تحدثوا بهذا الموضوع، وليس من عالم إلا وقد تحدث في هذه المسألة. أما بالنسبة لهذا الحديث الذي ذكرتْ، فقد "قال الحافظ العراقي: سنده ضعيف، وقال الهيثمي: فيه يزيد بن ربيعة وهو ضعيف، وذكر الذهبي مناكير، وقال النسائي عنه: إنه متروك[١]

وبعد أن هزَّ صاحبي رأسه بكل ما فيه من أسف قال: حسن، حسن، فدعك من ذاك الحديث، واسمع لهذا الحديث الصحيح الذي رواه الترمذي: "عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمرَّ وجهه، حتى كأنما فقئ في وجنتيه الرمان،

---

١ - ص ١٨ الإنسان مسير أم مخير. حاشية

فقال: أبهذا أُمرتم أم بهذا أُرسلت إليكم؟ إنما هلك من قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه"[1]

والمستفاد من الحديث حسب رأيي، أن الأحاديث في القضاء والقدر ستؤدي إلى التنازع، ونحن في غنى ـ كما ترى ـ عن تغذية أي نزاع محتمل.

قلت: نعم، نعم، والمهم أن الحديث، كما تقول، وكما أرى، ليس بمانع عن البحث في القضاء والقدر، وإنما فيه التحذير من النـزاع في هذه القضية، لأنه سيؤدي إلى النزاع بين آيات القرآن تبعاً لنصرة هذا المذهب أو ذاك، و"عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء مشركوا قريش إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخاصمون في القدر، فنزلت هذه الآية: "يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مسَّ سقر، إنا كل شيء خلقناه بقدر"[2]

فالمنهي عنه، إنما هو التنازع والتخاصم في القدر، لا التفكير فيه، أماَّ إن انطلقنا من كلية الإسلام، إن انطلقنا بمعيارية العمل أو السلوك، عندها فلا نزاع ولا إختلاف في القرآن، لا، ولا تخاصم لإنكار هذه العقيدة، ولقد "كان مالك بن أنس يعلن إن وقف عند متشابه ما: "أنه لا يتكلم إلا فيما تحته عمل"[3]

وهل لا علاقة للقضاء والقدر بالعمل؟ أم سترى أنه لا وجه عملي يمكن أن نراه مع هذه العقيدة؟

قال: بلى،بلى، ولكن ما الذي سنجنيه إن تكلمنا بهذا الموضوع؟ وأنا صراحة لا أريد سوى النجاة لنفسي من هذه الدنيا، ولا يهمني هذا الموضوع من قريب أو بعيد، ومن تكلم فيه فوزره على نفسه، أما أنا فلا أريد التكلم فيه على الإطلاق.

قلت: ولكن ألا ترى أن فردية الخلاص، ستؤدي بالنهاية إلى عدم وجود الفرد المسلم؟ ولو قرأتَ ما يقوله أعداء الإسلام وهم يستغلون قضية القضاء والقدر، لعرفت ضرورة الحديث في هذه المسألة. يقولون: إننا متخلفون علمياً لأننا نتخذ القضاء والقدر عقيدة لنا، وهم بهذا ينفِّرون المسلم من ديانته نفوره من التخلف، كما ُينفِّرون كل من طلب الإسلام كدين للنجاة، بالهجوم على هذه العقيدة، وهذا برأيي ليس بالشيء الذي لا يؤبه به، خاصة وقد أصبح العالم كلٌ متصل أمام

---

[1] - مختصر سنن الترمذي , رقم ٢١٣٤

[2] - مختصر سنن الترمذي , كتاب القدر , رقم ٢١٥٨ . صحيح مسلم : كتاب القدر ج١٦

[3] - ص ٢٤٠ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام

الجميع. أما عن الخوف من الوقوع في الخطأ، فهذا ما لا مبرر له ،بل بالعكس، لأنه سيبقى ضمن ما يسمى بالإجتهاد المأجور طالما لا شر مضمر في النية، ولقد قال "هيجل" من جهة أخرى: "إنه لمن أخطر الأمور وأشدها ضرراً، أن يحاول المرء وقاية نفسه تماماً من كل خطأ محتمل ـ لأن الفزع من الخطأ هو الموت المحتوم لكل تقدم"[١]

وبعد أن، نظر إلي شزراً، راح يقهقه وهو يردد: تقدم، تقدم، ثم أردف قائلاً: عن أي تقدم تتكلم؟

فهل لنا هذا مع العقائد، فنجعلها قصيرة تارة وطويلة أخرى، أم أنك لم تعلم بما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع "صبيغ بن عسل"؟ فقد ضربه بالدرة لمَّا تكلم بالمتشابه الذي منه: القضاء والقدر، وعنوة منعه عن هذا الحديث، فاحذر من السقوط في المحذور، وليس لك عندي أفضل من هذه النصيحة.

و لمَّا قلت: إن عمر رضي الله عنه ضرب صبيغاً لأن صبيغاً طلب ضرب آيات القرآن بعضها ببعض، راح صاحبي يتثاءب ويتثاءب، كناية عن رغبته في التخلص من وجودي معه. وبعدها كان الوداع ثم انصرفت عنه.

---

١ - ص ١١ هيغل

ـ الحرية بين الثابت والمتغير في الإنسان:

مسألة القضاء والقدر! إنها عسيرة جداً، يا إلهي! إنها تخص العلاقة بين المطلق والنسبي، إنها البحث في العلاقة بين الله والوجود، والإنسان بخاصة، وهل عرف الإنسان نفسه حقَّ المعرفة؟ واحسرتاه! فما أتعس الإنسان الذي ينظر للبعيد دون أن يرى موطئ قدميه، سيسقط، ولا فرق حينئذ بين السقوط في الحفرة أوالبئر، أو السقوط في أوهام العلم وانزلاق العقل. وتلافياً لهذا السقوط انطلقت أسأل عن الإنسان، أنا الإنسان!! ولكن لمن الخطاب فيَّ إن قلت: "أنا"؟ وللبحث عن "الأنا" هذه، ذهبت إلى ندوة مدارها البحث عن الحرية بين الثابت والمتغير في الإنسان. دخلت القاعة، وإذ بالحضور وكأنما انقسموا فريقين: الماديين في جانب، والروحيين في جانب آخر، وبومضة خاطفة لمحت رجلاً منفرداً، استقل بزاوية وكأنه أمة وحده. وبعد أن أثنى عريف الندوة على الحضور طرح سؤالاً قال فيه: من أنا؟ وكيف لنا تحديد هوية الإنسان وهو المتغيِّر على الدوام؟ وقلت في نفسي: هذا حسن، فإن الإجابة على هذا التساؤل هامة بالنسبة إلي، لأنها على صلة في التعرُّف إلى كيف يكون الإنسان حراً، أمام كل ما سواه، ابتداء من البشر، انتهاء بالله، مروراً بالطبيعة. وأرجو أن أجد ما أصبو إليه.

بعد لحظات انتصب أحد الروحيين ليقول: إعلموا أيها الحضور أن الإنسان روح وجسد، الجسد آله الروح وهو سجنها، وطالما هو متغيِّر متبدِّل على الدوام، إذن ليس إليه نتَّجه إن قال أحدنا: "أنا"، فالروح هي "أنا" ثابتة، رغم تغيرات البدن، وحتى إن قُطعت بعض أجزاء من البدن، سنبقى قائلين: "أنا"، لأننا نعني الروح لا سواه، فالإنسان هو الروح. وبناء عليه، فالحرية تعني التحرر من الجسد، وبهذا التحرر يعلو الإنسان على الطبيعة، على نفسه، ليلتحق بالأفق الأعلى، ومن كان له هذا، حقَّ له "ذات" تخصه، أو القيمة العليا التي ما بعدها من قيمة، وبهذا فليس للإنسان من حد.

وغمغم أصحابه بالفرح، ليوافقوه على كل ما قال. وبالمقابل: زمجر الماديون بالتذمُّر والتأفُّف، وما هي إلا لحظات حتى وقفتْ من بينهم إمرأة لتقول: أين هي الروح أيها السادة؟ فهل أدركها أحدكم بالكم والكيف، أو بالميزان والمتر والمكيال والمختبرات؟ فلا أحد أدركها أو سيدركها، وما هي إلا الإفتراض الوهمي لتعليل ما يطرأ على البدن من حالات، فالإنسان هو هذا البدن الذي نراه ونلمسه، وليس هناك من شيء آخر. أما عن الثابت للأنا، فهو الذي نراه في التمييز بين الأفراد "كملامح

وجوههم وإشاراتهم وطريقتهم في المشي ـ كذلك فإن خطوط أطراف الأصابع مميزات قاطعة للفرد. وقد تظهر فردية الأنسجة أيضاً بالطريقة التالية: طُعِّم سطح جرح بقُطع من الجلد، أُخذ بعضها من المريض نفسه والبعض الآخر من صديق أو قريب، فلوحظ بعد أيام قليلة، أن الجلد الذي أُخذ من المريض نفسه قد تماسك مع الجرح وبدأ ينمو، في حين أن الجلد الذي أُخذ من الأشخاص الآخرين أخذ في التراخي والإنكماش. وسرعان ما عاش الأول ومات الثاني"[1] فلكل جسد هوية أو معادلة تخصُّه دون سواه، والأنا دوماً ستتجه نحو البدن. وهبْ أني التقيت بصديق بعد زمن طويل، وحيثما أنطلقْ للتعرُّف عليه لأذكره، ربما أعرفه ودون أن يتكلم، أو دون إدراكي لروحه أو بنيته النفسية والعقلية ، سأعرفه من شكله، من عينيه، من طوله، وأنفه وفمه، وأسنانه، ولونه،وصوته. أم تراني ساعرفه مما كان يحب ويكره؟ أو من مميزاته العقلية والنفسية؟ فكيف هذا ولم أعرفه من الخارج بعد؟! وبالنتيجة فلا ثبات كهوية إلا من البدن، وعلى البدن يكون الإعتماد الرسمي في التعرف إلى الأفراد في الدولة، وما الحرية في نهاية المطاف إلا في تأليه الإنسان لنفسه، كأعظم موجود في هذا العالم، وبألوهية الإنسان يحصل الإنسان على حريته العظمى وقيمته اللانهائية.

وما أن انتهت هذه المرأة من حديثها، حتى وقف المنفرِد. وإذ بالجميع قد امتعضوا من رؤيته، وبدءوا يتململون، كأنهم يريدون الخروج من القاعة، وبعد أن ذكر الله وأثنى عليه وعلى رسوله محمد صلى الله عليه وسلم قال: أيها الناس! جميعنا من الناس، وها قد انقسمت آراؤنا حول أنفسنا، فما بالكم؟ وكأنكم تتكلمون ككائنات قد جُمعوا من كواكب متباعدة؟ حتى أصبح كل فريق وكأنما يتكلم عن إنسان لا يعرفه الفريق الآخر. فالإنسان الحي أيها السادة ليس بالروح وحده، ولا بالجسد وحده، إنه ككل متكامل من الروح والجسد، ومن خلال هذه الكلية يجب التعرُّف على الإنسان الذي يسقط عن جرف، ببدنه يسقطوا، وهل لروحه من فعل ينجيه من استمرار السقوط؟ أما الإنسان الذي يصعد الجبل فصعوده بروح وجسد، فابحثوا عن الإرادة وعلاقتها بالفعل أيها السادة، لأنه لا حرية دون الفعل أو الإرادة، فإن مات البدن فلا فعل، وإن ذهبت الروح بما تعنيه فليس إلا الحيوانية، والإنسان كما تعلمون ليس هو الحيوان فحسب، وإنما هو الحيوان الناطق العاقل الضاحك، أما عن التغيُّر والأنا في الإنسان، فالإنسان متغيَّر على الدوام، سواء

[1] ـ ص ١٨٥ الإنسان ذلك المجهول

بروحه، أو ببدنه، والأنا بالمعنى المطلق لن تكون لنا في هذه الحياة إلا مع النَفَس الأخير، لأنها ستكون عن "أنا" سعيد، أو "أنا" شقي، وبأحد هذين الحدِّين تكون القيمة العظمى لخليفة الله في أرضه.

وقبل أن يتم هذا الرجل كلامه، ارتفع الصياح هنا وهناك ودبَّ الهرج والمرج: لا، لا، لا نريد أن نستمع إليك، وتدافع الجميع للخروج، وعبثاً حاول عريف الحفل لمهِّم إلى ما كانوا عليه. وهكذا انتهت الندوة مع عدم اللقاء بين هذه الكائنات المختلفة!!

يا إلهي! "محيي الدين" لا يرى قيمة الإنسان إلا في طحن الجسد وصولاً للإتحاد بالله، لتكون إرادته وقدرته وكل قواه إلهية. أما "علياء" فلا ترى تلك القيمة إلا بنفي وجود الله، ليكون الإنسان هو الإله البديل. أما "الشيخ" فشأنه غريب عجيب، حيث لم يرى قيمة الإنسان إلا هناك، فيما وراء العالم، فيما وراء الحياة، ولكن لابد لي من الاجتماع بهؤلاء، لعلَّ الغُمَّة تنقشع عن صدري الذي أصبح أشبه بسرداب ضيق. وربما أنهم اختلفوا كدفاع عن مكانتهم المذهبية أمام أصحابهم، هذا محتمل، ومن منطق هذا الإحتمال بدأتُ أبحث عن أولئك الأقطاب لعلي أصل إلى شئ ما حقيقي. وبعد عناء طويل وجهود مضنية استطعت جمعهم في منزلي. وبحضورهم جميعاً اتجهت إليهم وأنا أقول: لقد اختلفتم بالأمس، ورضيتم بالتنافر دون اللقاء، ولكن ما رأيكم لو قصدنا اللقاء على الحوار دون التنافر؟ وبعد أن رحَّب الجميع بالفكرة أردفتُ متسائلاً: من أنا؟ وبسماعهم لتساؤلي أصبحوا كأنما هجمت عليهم العقارب والثعابين والوحوش المفترسة، وبعد مدة من قلق الوجوم، وضعتْ "علياء" النظارة على عينيها واستلَّت القلم من جيبها، ثم أخذت ورقة وانطَلَقَتْ مكبَّة على عمليات حسابية طويلة ومعقدة، وبعد أن انتهت من عملها قالت وهي تتنهد: لو افترضنا أنك تزن ثمانين كيلو غراماً، وأتينا بمكبس وضعناك بين فكيه، لكان منك مايلي: من الحديد ما يكفي لصنع ثلاثة مسامير صغيرة، ومن النحاس ما يكفي لصنع دبوس، ومن الماء ما يكفي لمك جرة، ومن..

وقبل أن تنهي كلامها قلت: أتمزحين، أم أنت جادة بما تقولين؟ فقالت: لا، لا، هذا هو الإنسان إن قارناه بالطبيعة، فهل أدركتَ كم هو تافه، وأنت تنظر إلى ضخامة السموات والأرض؟ أما بدماغه فشيء مختلف، وبدماغه سيكون إلهاً على الحقيقة.

فقال محيي الدين: ولكن الدماغ بدون الروح لا يكفي لتفسير ما يكون عن الإنسان، أو سنضطر إلى جعل الوعي في الطبيعة كمصدر للوعي الموجود عند الإنسان، ولكن فاقد الشيء لا يعطيه، فهل الطبيعة برأيكم ذات وعي أو عقل؟ طبعاً، لا، والإنسان بالنتيجة مكوَّن من مادة وروح.

ولما خشيتُ من انزلاق الحوار إلى عفوية الإستطراد قلت: إن ما أردتُ السؤال عنه بالتحديد هو: من أنا عبر ما يسمى بالزمن؟

فقال الشيخ: كل شيء في حركة، ومحال على المرء أن يستحم من النهر مرتين، "كل يوم هو في شأن"، أما ما نراه ثابتاً، فثباته تابع لنسبية الإدراك، ومن نظر بعينه مثلاً إلى المنضدة، سيراها ثابتة، ومن نظر إليها في بنيتها الميكروفيزيائية، فسوف يراها تعجُّ بالحركة التي لا تتوقف، وعندها سيدرك أن المنضدة ستكون في كل لحظة منضدة مختلفة، وهكذا مع كل شيء، والإنسان هو الآخر في تبدُّل مستمر، بدنه أراؤه، مايحب وما يكره، ما يعتقد وما يؤمن به، عواطفه وقِيَمه، هذا كله في تبدل وتغير، فـ "ليس الجسد وحده الذي يصبح جسداً آخر، فالنفس أيضاً تتعرَّض لتبدلات وتطورات، فالأوضاع، والنزعات، والطبع، والآراء كل هذه تتعدَّل"[1] وتتغير، ومن واقع هذا التغير قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "الأمور بخواتيمها". فعلى الإنسان إن أراد الخاتمة الحسنة، أن ينظر إلى ماضيه بعين التقييم علَّه يسلك التي احسن، ودوماً مع كل لحظة يردد: "ادفع بالتي هي أحسن"، هكذا حتى آخر نَفَس في حياته، وهذا معناه أن ما مضى يجب تجاوزه للأحسن الموجود في المستقبل المستمر، أما الحاضر فدائماً لتقييم الماضي انطلاقاً نحو الأحسن الذي نرجوه ونسعى إليه، ونفس الشيء مع العلم، فمهما كان لنا من علم عن الطبيعة، فدوماً يجب أن نقول: "وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً"، وبهذا فلا توقف للعلم، وبهذا أيضاً يكون الخروج من سلطان عقدة الحصول على العلم الشامل أوكل العلم، فقيمة الإنسان العظمى ستكون في المستقبل، وعلى الإنسان أن يختار مستقبله، لأنه لابد أن يُسأل عنه.

قالت علياء: صحيح، وأنه ليس أحد وجد قيمته فيما مضى إلا وهو مريض أو عاجز، ولكن ما نسعى إليه كمستقبل هو تأليه الإنسان، وتعالوا ننظر إلى الذي مضى، إلى حيث كان الإنسان أعزلاً عن العلم، فقد كان هذا البدائي يحلم بالقوة والعظمة والقدرة التي لا تُحد، وكان أن أسقط كل هذه الصفات على الله الذي

[1] - ص٤٢ معرفة الذات

بالحقيقة هو نفسه إنسان الحلم أو الإنسان المُقترح، و"فويرباخ" مُحقٌ حيث يرى "أن الإنسان هو الذي خَلَقَ الله على صورته ومثاله وتبعاً لذلك فإن الله ليس إلا الإنسان المثالي، أو الإنسان على نحو ما ينبغي أن يكون . فالإنسان هو إله الإنسان"[١] و"الإنسان الأعلى هو الإله الجديد"[٢] ، و"ماكس شترنر" نادى بعبادة الذات، أو الأنا، كبديل عن إله الوهم، بقوله: "لا إله إلا أنا"[٣] أما "نيتشه" فقد قال بالسوبرمان، أو الإنسان المجاوز، أو المتفَّوق الذي إن حقَّق ذاته حقَّ له أن يقول: "إن الإله قد مات"[٤] ، وبموت الإله يكون الإنسان هو السيد المهيمن على الوجود وصانع القيم الأوحد، وبهذه الألوهية المُستردَّة تكون القيمة العظمى للإنسان، وبها يكون تحقُّق ذاته. والآن انظروا معي إلى ما آل إليه إنسان الحاضر، فقد أصبح سميعاً لاحد لسمعه، فها هو الهاتف، ها هو الإتصال اللاسلكي، ها هي أجهزة التنصت، هاهي الأقمار الصناعية، أليس هذاما يعنيه أسلافنا لمّا قالوا بالإله السميع لكل شيء؟! بالعلم استطعنا أن نسترد ما وهبناه لله، وبعدها لابد لله أن يموت، فقدراتنا أصبحت لا تُحد، الجبال قادرون على نسفها، السموات قادرون على اختراقها، فقدراتنا لا تُحد، وها هي تزداد مع كل لحظة من لحظات الزمان، فأين هو الله؟ لا إله إلا الإنسان، وبهذه الألوهية يكون تحررنا بالفعل لا بالوهم والترهات، فالحرية هي القوة، ومن كان أقوى فهو الحر، ومن مَلَكَ القوة فهو الإله الذي يجب أن يُطاع، ولا بقاء إلا للأقوى، وما الأمم في نهاية المطاف إلا كأفراد يتزاحمون على طعام في قصعة، أما متى سينفرد القوي بالقصعة؟ فهذا لابد أن يحدث في يوم من الأيام، فاحذروا أيها القوم من السقوط في أوهام الحرية، فأنا منكم وأحبكم، وها إني قد نصحتكم.

وقهقه محيي الدين عالياً عالياً ليقول بعدها: نحن إذن مخَّيرون بين أمرين: إما أن نكون أقوياء بشرط التخلي عن الإيمان بوجود الله، أو أن نكون ضعفاء مع الإيمان بوجوده سبحانه، وإني لا أرى هذا الخيار بالخيار الصحيح، فأهل الحقيقة دوماً هم الأقوى، فالله موجود، وقدراتهم بالله لا تُحد، فلهم إحياء الموتى دون غيرهم، لا يعيقهم الماء ولا الهواء ولا الحواجز، فلهم السير على الماء، والطيران في الهواء، ولهم معرفة الخبيء في النفوس، ومعرفة المستور من الأشياء، ولهم

---

[١] - ص ١٩١ مشكلة الإنسان

[٢] - ص ١٩٧ نفسه

[٣] - ص ١٩٢ نفسه

[٤] - ص ٧٥ فلسفة نيتشه

التخاطر والتخاطب رغم بُعد المسافات، وهم الفاعلون في الأشياء عن بُعد بما لهم من قوى خارقة، ولهمَّتهم تنصاع الطبيعة كدابة مسخرة، ولولا أولياءنا هؤلاء ما كان للوجود حفظ ولابقاء، فأي علم هذا الذي قصدتِ تخويفنا به، ولو علمتِ التكاليف الباهضة لذلك العلم لأدركتِ على الحقيقة ما تميَّزت به قوَّتنا من انعدام الكلفة، وهذا برأيي أبسط مايمكن أن يقال

وبعد أن نظرتْ إليَّ علياء نظرة عتاب وحزن قالت بعصبية ونزق: هذا الرجل مجنون! والأولى إرساله إلى مصحة نفسية، فهو خطر على المجتمع، خاصة إن وُجد من يصدِّق ما يقوله من تخاريف، تحديداً بالمراهقين والأطفال والجهلة، واعلموا أنه لا نجاة لنا من التخلف، وأمثاله موجودون بين ظهرانينا، أو وهم يؤثِّرون في المجتمع، فعن أية قوة يتحدث هذا المعتوه إن كان محمداً كمثل قد دافع عن دينه بالسيف، وها هي إسرائيل والزاعمون للولاية أكثر منها عدداً، فكيف رضي هؤلاء باغتصابها لأراضينا، وهم على هذه القوى؟ هذا عجيب!

وحملق فيها محيي الدين بغضب، ثم انطلق بصوته المجلجل ليقول: اصمتي أيتها المرأة وإلا زجرتك بالمردة والعفاريت والملائكة حتى تفيئي إلى أمر الله. ثم هبَّ واقفاً يطلب المغادرة، ولكم رجوتُه حتى جلس، وبعد أن هدأ روعه سألته بلين ولطف: كيف لنا بالله عليك الوصول إلى حرية القوة الإلهية التي حدثتنا عنها؟ وما هي مبادئ هذه التجربة؟

فقال وكله ثقة بنفسه: المبدأ الأول يقول: "موتوا قبل أن تموتوا"، والمعنى هو إماتة الجسد قبل الموت المعنَّي بخروج الروح، وهذا لن يتم إلا برياضات مخصوصة، ولا فرق حينئذ بين الجوع والخلوة والسهر والتركيز وإلى ما هنالك، لأن المهم هو التحرر من رق المخلوقات بشراً كانوا أو جماد، انتهاء بالتحرُّر من النفس ومالها من شهوات، وبهذا يكون إفراد القصد إلى الله، ومن كان لله كان الله له.

والمبدأ الثاني يقول: "من عرف نفسه عرف ربه". أي من يخاف عرف أن النفس بضعٌ من الله، أو على شبهه، عرف إمكانية الوصول إليه، وبهذا الوصول تصبح إرادة العبد هي إرادة الله، وهكذا إلى كل صفة من صفاته سبحانه وتعالى.

وبعد أن نظر إلى علياء، نظرة ازدراء واستخفاف قال: أما عن قضية إسرائيل، فلو علمتْ هذه المرأة ما يعنيه توحيد "لا فاعل إلا الله" لما اتهمتنا

بالتقصير والتقاعس، وإلى ما هنالك، ولكنها. ثم صمت وكأنما أراد أن يمنّ عليها بصمته!!

ودهشتُ مما أسمع، يا إلهي! فالحرية لديه هي الموت، إنها الهروب من البشر والطبيعة، إنها لتعطيل الإدراك واغتيال العقل، ولكن عندها لا علم ولا أخلاق ولا عقل، فكيف يكون العلم ولا صراع بين العقل والطبيعة، وكيف تكون الأخلاق والفضائل ولا علاقة مع البشر، وهل حقاً سيصل إلى الله هذا السالك المزعوم ليتحدان معاً على الصفات؟! ولهذا كله سألت الشيخ قائلاً: ما رأيك يا شيخنا بما تسمع؟

فقال ونبرة الأسف تعلو لسانه: إن ما قاله محيي الدين من منهج لاسند له من قرآن أو سنة، والحديثين اللذين ذكرهما كمبادئ، موضوعان، ولو عدنا إلى القرآن، لنرى صلة الله بالإنسان لأدركنا أن الإنسان وُجد على الأرض كخليفة لمالك الملك سبحانه وتعالى، لا ليصبح إلهاً كما زعم صاحبنا، وهل من خليفة دون مهام أو عمل؟ لقد أراد صاحبنا أن يُميت الجسد ليحرِّر الروح، وبهذا فلا عمل، وبالنتيجة فلا خليفة، ومهما بلغ الإنسان من قوة، فهو دوماً دون المطلق الإلهي، وبناءً عليه، فلا ألوهية بتحصيل القوة، وما قالته علياء من المساواة بين الإله وشخص الحلم البدائي، هذا هراء لا يمس إله الأديان السماوية من قريب أو بعيد، ويكفينا في هذا المقام الإشارة إلى منطق المعجزات الذي يشير إلى الوجود الإلهي عبر ما يسمى التحدي، وإلا لكان لنا فَلْق البحر بالعصا، وإحياء الموتى حقيقة لا عن طريق التخييل، وها هو القرآن وقد تحدى الله به الإنس والجن، سيبقى معجزة موضوعية أمام الإنسان إلى أبد الآبدين.

ولما وجدته قد انطلق بحماسه للخروج نحو آفاق لم أقصدها، قاطعته قائلاً: أتمنى يا شيخنا، وطالما قلتَ بمصطلح كلِّية الإنسان أن تشرح لنا ما تعنيه بهذا المصطلح، وكيف لنا من جهة أخرى أن نتجاوز به الفصل بين الروح والجسد؟

- كلية الإنسان وتحرر الروح:

وما أن انتهيت من سؤالي، حتى وثب كل من محيي الدين وعلياء بلسانهما للتزاحم على الكلام، وبصوت مرتفع قال محيي الدين: لست أنا الوحيد الذي يقول أن الإنسان روح لا جسد، فـ"النظَّام"، وهو معتزلي وخصم يرى أن "الإنسان في الحقيقة ليس البدن – بل هو النفس أو الروح، أما البدن فآلتها أو قالبها، والروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل له مداخلة المائية في الورد، والدهنية في السمسم، والسمنية في اللبن، ثم هي التي لها القوة والحياة والمشيئة والاستطاعة، وهي الحساسة المدركة"[١] "وانها ليست بنور ولا ظلمة"[٢] "والروح التي في الجسد هي الإنسان وهي الفاعلة دون الجسد الذي هو قالبها"[٣] وهشام بن الحكم قال أيضاً: "إن الإنسان اسم لمعنيين: البدن، والروح، فالبدن موات والروح هي الفاعلة الدرَّاكة الحساسة، وهي نور من الأنوار"[٤] ونفس الشيء قد قاله "معمَّر بن عباد"، فالروح برأيه "يحرك هذا البدن بإرادته ويصرفه ولا يماسه"[٥].

فقال الشيخ: نعم، نعم، وأمثال هذه الأقوال كثير، بل وكثير جداً، وسوف نجدها لدى بعض الفلاسفة، وبعض المتكلمين، وعند أهل التصوف. هذا ما لا نجهل به، ولكني أفضِّل للرأي أن يكون على الصواب ما أمكن، وبرأيي أن بداية الخطأ في قضية الإنسان إنما تبدأ حيث نبدأ بتقسيمه إلى قسمين أو أكثر، وإلا فما الذي يعنيه "النظَّام" بقوله عن الروح: أنها ليست نور ولا ظلمة، أو قول "معمر": أن الروح يصرف البدن وهو فيه ولا يماسه؟ دعونا من هذه الترهات التي لا يقين فيها، وكيف يكون اليقين لنا إن قلنا بازدواجية الروح والجسد إن كنا عاجزون عن إيجاد العلاقة التي بينهما بشكل موضوعي، وهل من أحد حتى الآن استطاع إدراك ذلك الروح بشكل موضوعي؟ والإزدواجية من جهة أخرى ستؤدي إلى الظلم، فإن كانت الروح هي الفاعلة، فالَجلد بإقامة الحد مثلاً، يجب أن يكون للروح لا للجسد، وإن كان الجسد هو الفاعل لا الروح، فالَجلد سيكون على الجسد دون الروح، وبالحالين لابد من الظلم[٦] ، والصحيح أن الإنسان كلٌ لا يتجزأ.

---

١ - ص ١٢٤ ــ ١٢٥ المعتزلة
٢ - ص ٢٧ ج٢ مقالات الإسلاميين
٣ - ص ١١٨ الفرق بين الفرق
٤ - ص ١٣٢ ج١ مقالات الإسلاميين
٥ - ص ٢٧ ج٢ نفسه
٦ - ص ١١٨ الفرق بين الفرق

فقالت علياء: الروح وطالما لم يُدرك، إذن لا وجود له، وطالما ليس إلا الجسد هو المُدرك، إذن فهو الموجود ولا شيء آخر يوجد، وعليه فالإنسان هو الجسد، و"أبو الهذيل العلاف" قال: " الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي"[1] واحتجَّ لرأيه بقول الله عزوجل: "خلق الإنسان من صلصال كالفخار"[2] وقال "أبو بكر الأصم: الإنسان هو الذي يُرى، وهو شيء واحد لا روح له"[3] وإلى ما هنالك كثير، وها هو شيخنا وكأنما قد قصد إلى نفي الروح بما قاله عن كلية الإنسان، أم ستقول بوجود الروح يا شيخنا؟

قال الشيخ: نعم، نعم، أنا لم أنفِ وجود الروح، وكل الذي أريد قوله أن الروح قضية خبرية لا إدراكية، ولقد قال الله عزوجل عن آدم عليه السلام: "فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين"[4]

"ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون"[5] وقال عن مريم عليها السلام: "والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا"[6]

: "ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا"[7]

وقال عن عيسى عليه السلام: "إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون"[8]

وعن مراحل الخلق قال تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين، ثم إنكم بعد ذلك لميتون، ثم يوم القيامة تبعثون"[9]

والملاحظ من كل هذه الآيات ما يلي:

---

[1] - ص ٢٥ ج٢ مقالات الإسلاميين
[2] - ص ١١٧ المعتزلة
[3] - ص ٢٦ نفسه
[4] - الحجر ٢٩ , الزمر ٧٢
[5] - السجدة ٩
[6] - الأنبياء ٩١
[7] - التحريم ١٢
[8] - آل عمران ٥٩
[9] - المؤمنون ١٢ - ١٦

الإنسان = مادة "تراب" + النفخة

النفخة = "أنشأناه خلقاً آخر" ="كن" كأمر

وإن لاحظنا أن جَعْل السمع والبصر والأفئدة بعد النفخة، وإن عدنا إلى آيات العقل والفعل، وما بين العقل وفعل السمع والبصر وإلى ما هنالك، عندها سيكون لدينا:

الفعل = الكلية. أي كلية ما هو إلهي ومادي، أو المادة والنفخة.

وعن حدث الموت قال تعالى: "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى" وهذا معناه أنه لا إنفصال بين الروح والجسد طالما الإنسان باقٍ على قيد الحياة، وهو ما يهمنا بالفعل كموضوع أمام الإدراك.

قلت: ولكن بم تتميز الروح يا شيخنا، حتى نقول بالكلية التي هي روح ومادة؟

قال الشيخ: تتميز المادة إن أردنا معرفتها بالكم والكيف، أي بالوزن والحجم واللون والشكل وإلى ما هنالك، أما الروح فتتجلى بالشعور، بالفرح، بالحزن، بالوجدان، بالانفعالات، بالإرادة، بالوعي والتفكير. ولو نظرنا إلى هذا كله تبعاً لحالات الإنسان لقرأناه بما يظهر على الجسم، أو بما يفعله الجسم، ف"عندما يفكر الإنسان في موضوع معين، فإن هذا السلوك العقلي يصحبه تغيرات جسمية وحالات وجدانية، وتوترات عضلية وتغيرات في النفس والنبض، ونشاط في الحواس وفي إفرازات الغدد بل وفي عملية الهضم نفسها، والفرد عندما يخاف من شيء أويقلق على شيء، فإن هذا الإنفعال يصحبه تغيرات وإضطرابات فسيولوجية جسمية، وإذا استمر القلق وأضحى مزمناً قد يُصاب صاحبه بقرحة المعدة أو الأثني عشر، وضغط الدم الجوهري أسبابه نفسية، لذلك نقول: انه لا يوجد نشاط نفسي للإنسان فقط،ولانشاط عقلي فقط، إنما هو نشاط نفسي جسمي ذلك أن الإنسان وحدة نفسية جسمية"[١] والحقيقة أنه "لايوجد إنسان بجسم فقط ولا بنفس فقط"[٢] ولقد قال "بشر بن المعتمر": "ان الإنسان جسد وروح[٣]، وأنهما جميعاً

[١] - ص ٥ مدخل إلى الأسس النفسية و الفيزيولوجية للسلوك

[٢] - ص ١٣ نفسه

[٣] - ص ١٨٧ ج١ مذاهب الإسلاميين

إنسان، وإن الفعَّال هو الإنسان الذي هو جسد وروح" ومن هذا المنظور "أصبحت المعالجة بالطرق السيكولوجية تقوي فعالية الدواء بما تحدثه من تخفيف الآلام الجسدية"[1] والتأثير المتبادل في الأمراض بين النفس والجسد أصبح مألوفاً في حاضرنا "فالوعكة المعنوية مثلاً، تثير وعكة جسدية، وهذا التوعك يجر آلاماً تضعف الجسد"[2] والتفكير يمكنه "أن يولد أمراضاً عضوية بصفة عامة.

والإنفعال الدائم، وانعدام الأمن، يخلق حالات من الشعور تجلب الإضطرابات العصبية والعضوية للمعدة"[3]. وبالمقابل فإن ما يحدث على الجسد يؤثر على الفكر أوالنفس، فارتفاع حرارة الجسم ستؤدي إلى التهيوءات التي يُظن أنها موجودة، كما أن الخمر والمخدر يؤديان إلى بلبلة الفكر وضياعه، ولو تأملنا بظاهرة الفرح، لرأينا الفرح وقد جعل "جلد الوجه يتوهج في حين يكسبه الغضب والخوف لوناً أصفر، وقد تُحدث الأنباء السيئة تقلصاً في الأوردة الجوفاء في القلب، مما يؤدي إلى الموت المفاجئ في اشخاص معيَّنين، كما أن الحالات العاطفية تؤثر في الغدد كلها ومثاله أن الرغبة في الطعام لابد تثير اللعاب حتى ولو لم يكن هناك أي طعام"[4] وكذلك "ضربات القلب تشتد قوتها عند التفكير في حادث أو شخص معين"[5] ، ولوقلنا كرؤية للعضوية بالنفس: أن الرؤية من فعل الروح لوجدنا أنه لا رؤيا دون العين، والروح عندها يعني وجود عين سليمة، وهكذا قل بالنسبة للدماغ في علاقته مع الوعي، و"لقد أصبح الفكر المعاصر على وعي تام بوحدة أقامها أفلاطون قديماً بين "المعقول" و"المحسوس". والواقعة السيكولوجية على الحقيقة ليست واقعة روحية أو جسمية، بل هي ظاهرة تحدث للإنسان ككل. حتى العاطفة ذاتها لا توجد في النفس أكثر مما توجد في البطن. والفكر ليس وظيفة تضطلع بها أطراف أصابعنا أكثر مما هو وظيفة يقوم بها دماغنا. إننا نفكر بأيدينا كما نفكر بدماغنا، إننا نفكر بمعدتنا، ونفكر بكل ما لدينا: ولا ينبغي لنا أن نفصل الواحد منهما عن الآخر"[6] و"إذا عرفت نفسي فأنا واحد، وإذا جهلتها غرقت في الإزدواجية"[7] فـ "الإنسان كل لا يتجزأ"[1]، وكما أنه غير جائز فصل الروح عن

---

[1] - ص ٤٩ معرفة الغير

[2] - ص ٤٨ نفسه

[3] - ص ١١٧ الإنسان ذلك المجهول

[4] - ص ١١٦ نفسه

[5] - ص ٥٥ مدخل إلى الأسس النفسية و الفيزيولوجية للسلوك

[6] - ص ١٥ مشكلة الحياة

[7] - ص ١٠٣ معرفة الذات

الجسد في الإنسان، كذلك غير جائز فصل أعضائه بعضها عن بعض، ففي الإدراك مثلاً لا يمكن لنا فصل القلب عن الدماغ عن الجملة العصبية، إلا وقد قصدنا الإبتعاد عن الصواب، والهيكل العظمي كمثل آخر سنراه "ليس مجرد إطار للجسم، إذ أنه يكون أيضاً جزءاً من نظم الدورة الدموية والتنفس والتغذية، مادام انه يصنع كريات الدم الحمراء والبيضاء بمساعدة نخاع العظم[٢] ، وكل عضو أيضاً "ينتشر في الجسم كله بوساطة افرازاته الداخلية، ولنفرض أن المواد التي تطلقها الخصية في الدم زرقاء اللون، فحينئذ سيصبح لون جسم الذكر كله أزرق اللون"[٣]، ولقد أخطأ "أبو الهذيل العلاف" حيث قال: "إن كل بعض من أبعاض الجسد فاعل على الإنفراد"[٤]، لأنه لا أبعاض، ولا أجزاء منفصلة حال الفعل. ولو ذهبنا إلى الفنانين ننظر في شؤونهم لرأينا أن "موقف اليد من الفكر لا يمكن أن يكون موقف العبودية السلبية ـ. وهذا ما يعنيه بعض علماء الجمال حينما يقولون: إن اليد نفسها ذكاء وإحساس وإلهام، أو على الأصح أداة عاقلة، حساسة ملهمة! وكثيراً ما يقال عن بعض الفنانين الممتازين، أو بعض الصُنَاع المهرة أنهم يملكون ذكاء في أطراف أصابعهم!"[٥]. وإن نظرنا في علاقة الفكر والحركة عند الإنسان لرأينا "أنه من الصعب، إن لم يكن من المستحيل ـ. أن نفكر ونتحرك في وقت واحد مالم يكن آلياً – فلو أنني انتبهت إلى الأفكار، فإن الحركة تتوقف مالم تكن آلية، وإذا ما انتبهت إلى الحركة فإن التفكير يتوقف مالم يكن سلسلة من تداعي الأفكار"[٦]. أي أن التفكير فعل وتجربة داخلية، وطالما لا فعلان في وقت واحد، إذن "فالفصل بينهما على أساس أن أحدهما "فعل" والآخر "فكر"، أو أن أحدهما "مادي" والآخر "ذهني"، هو فصل مفتعل كاذب"[٧] ، فالتفكير فعل في الداخل، والحركة فعل بالخارج، والفعل بالخارج هو الوجود الموضوعي للفعل بالداخل، وبهذا نقول مع "مين دي بيران": "أنا أفعل فأنا إذن موجود"[٨]، ولولا العمل أو الفعل لما كنتُ معروفاً حتى لنفسي، بل ولا معنى للإنسان إلا بقدر ما يعمل، وبالعمل يكون تأثيره في العالم، وبه يكون اتصاله مع بني جنسه، ولولاه ما كان

---

[١] ـ ص ١٢ الإنسان ذلك المجهول
[٢] ـ ص ٨٨ نفسه
[٣] ـ ص ٨٩ نفسه
[٤] ـ ص ١٨٧ ج١ مذاهب الإسلاميين
[٥] ـ ص ٦٩ مشكلة الحياة
[٦] ـ ص ٩٦ – ٩٧ الجبر الذاتي
[٧] ـ ص ٩٧ نفسه
[٨] ـ ص ٢٠ مشكلة الحياة

للفكر والقيم من وجود موضوعي يُشار إليه، والإنسان بالنتيجة هو "عين ما يعمل"[1] و"حين يتحقق القعل فإنه يصبح عندئذ بمثابة "رسالة" توجهها إلى كل من يستطيع الفهم"[2]، لنقول: هانحن، وها هي أقعالنا، فأفعالنا هي نحن، وبالعمل أو الفعل يتحرر الإنسان من التقوقع على الفكر، وبما يلزمه من جهد يكون التحرر من الجسد، وبأثره في العالم يكون التحرر من أسر الطبيعة "ونحن حين نستعمل حريتنا، فإننا نحقق وجودنا الضمني في العالم الواقعي، وبذلك نوجد رابطة بين الداخل والخارج"[3] أو الفكر والعالم، أوالجسد والروح، ولكم نحن بالفعل محتاجين للإعلاء من قيمة العمل، خاصة وقد سئمنا من حضارة الكلام التي لا تسمن ولاتغني من جوع، وليس من رسالة حقيقية إلا بالعمل و"الإنسان الذي يكتشف رسالته، سرعان ما يجد بين يديه الإجابة الحاسمة عن _. "لماذا أعيش"؟، ولمَ أنا على ظهر هذه الأرض، وما الذي أنا مُيسَّر له؟ وماذا عسى أن تكون المهمة التي يمكنني أن أضطلع بأدائها؟"[4]

وتنحنح محيي الدين بقوة، وبعدها سأل الشيخ في تأفف: وما الذي تريد قوله يا شيخنا، وقد أرهقتنا، ونحن نستمع لكلامك الطويل الممل؟

فقال الشيخ وقد نظر إليه شزراً: إن ما أردت قوله، وهذا ما يجب أن تعيه جيداً: أن الأنا التي لاينالها التغيير هو الفعل أو العمل، فما نعمله هوالذي سيبقى، سواء في الماضي، أو المستقبل، أو حتى ما بعد الموت، فالإنسان كهوية هو ما يعمل، وبالعمل يُذكر الإنسان ويُقيَّم موضوعياً، ولا فرق حينئذ بين أعمال الإنشاء والتعمير، والأعمال السلوكية أو الخلقية أوالفكرية. أما من حيث الحرية، فطالما الإنسان هو الكلية، والكلية هي الفعل، والفعل هو الروح والجسد، أو هو كل الأعضاء من جهة أخرى، إذن فلا سبيل لايجادها بفصل الروح عن الجسد، أو على حساب الجسد، لأنه لا روح للإنسان قائم بذاته أو منفصل، حيث لا موت دون حدث على الجسد، أو لاخروج للروح دون تلف يحدث عليه، ولا عمل للجسد بلا روح، ولا عمل للروح بلا جسد، فالإنسان روح وجسد ولا فصل بينهما عند الأحياء، وتلك هي الكلية، وإلا لكان للأموات فعل، أو لكان للأرواح بعد الموت إنشاء وتعمير، وهذا محال لا يقول به إلا المجانين. وبناءً عليه فالحرية التي تعني

---

[1] ـ ص ٤٥ مشكلة الإنسان

[2] ـ ص ٧٤ مشكلة الحياة

[3] ـ ص ٢٥ مشكلة الإنسان

[4] ـ ص ٢٧٧ مشكلة الحياة

تحرر الروح من الجسد، هي حرية موهومة وغثاء لا طائل منه، هذا ما أردت قوله.

- البراهين على وجود الحرية:

وبعد أن تأملت فيما قاله القوم، تبين لي أن قيمة الإنسان العظمى، إما بجعله إلهاً وقد تحرر من وجود الله، وإما بجعله مساوياً لله, وقد تحرر من كل ما سواه،و إما بجعله خليفة لله، أو عبداً له لا لسواه. ولما أدركتُ أن الحرية، هي الجوهر لكلامهم رغم اختلاف آرائهم وتضاربها، اتجهت إليهم وأنا أقول: ما رأيكم لو تكلمنا عن الحرية مباشرة، خاصة وقد أفصح كل واحد منكم عن رغبته فيما يجب أن يكون؟.

فقال محيي الدين وقد استغرب سؤالي: أتريد الحديث عن الحرية، وقد اعتبرها "ديبوا ريموند" في مقالته "لا أعلم" واحدة من الألغاز السبعة التي لن تُحل أبداً[١]، فدعك منها بالله عليك! فليس أحدٌ بقادر على إدراك "الغول" و"العنقاء" و"الخل الوفي"، أم ترانا نطلب كلاماً لا قطع فيه؟

فقالت علياء: الحرية مطلب إنساني، ومن أنكرها فما هو بالإنسان، والإنسان "هو الموجود الوحيد الذي ينحصر وجوده في حريته، أما باقي الموجودات، فإنها خاضعة لجبرية صارمة بمقتضاها تسير أفعالها في نطاق محصور، وفقاً لقدر سابق أونظام محتوم _فالبذرة الصغيرة مثلاً تنطوي على كل إمكانيات تلك الشجرة الكبيرة، لأن هذه وليدة تلك. وما سوف تكون عليه تلك الشجرة "أعني ماهيتها" سابق على ظهورها في عالم الوجود"[٢]، والحيوان من جهة أخرى يتميز بسلوكه المجبر بالغريزة، بينما الإنسان "يتمتع بحرية إرادة لا يمكن أن تنتتزع منه"[٣].

فقال محيي الدين: والإنسان هو الآخر محكوم بقدر سابق، سواء في ولادته، أو بمراحل وجوده، فهو طفل وشاب وشيخ وموت، هذا كله مُجبرٌ عليه، وحتى إمكانيات الإنسان محدودة، طالما على الأقل لا نهاية لاحتمالات الإمكانية، أما أن الإنسان يصنع ماهيته، فهذا ليس له، بل وقبل أن وُجد، فهو إلى الجنة أو إلى النار، فالماهية تسبق الوجود، وإلا فما الذي يعنيه علم الله وقدرته؟ وإن قلنا بهما فلابد لنا من القول: "لافاعل إلا الله"، وليس لأحد بعدها زعم الحرية، واتمنى يا علياء لو أجبت عن مصدر الإنسان، لعل الغمة تنقشع عن صدركِ؟

---

[١] - ص ١٨٩ العلم و الدين في الفلسفة المعاصرة

[٢] - ص ١٨٨ مشكلة الحرية

[٣] - ص ١٤٧ المشكلات الكبرى

قالت علياء: إن الإنسان وُجد حيث تكاملت معادلة إيجاده عن الطبيعة بفعل التطور والفجأة والطفرة عبر ملايين السنين.

وقاطعها محيي الدين قائلاً: إلا أن الطبيعة علة وأسباب، وإن كانت كذلك، فهل لها إعطاء كائن له القدرة على التحرر من الأسباب؟ وإن أردنا حرية الإنسان فلابد إذن من طلبها فيما وراء الطبيعة، أليس كذلك؟! ثم انطلق يقهقه ويقهقه، وبعد أن غمز علياء بعينه قال: أوتريدين أن تكوني إلهة حقاً؟!

قال الشيخ: إن الحرية ليست بموضوع موجود،أو ذات وجود موضوعي، هذا صحيح، ولا لها "مكان في عالم الموضوعات"[١] ولهذا قال "يسبرز" و"لافل" و"جبريل مارسل" باستحالة تعريفها، حتى أن التساؤل أجبر أم اختيار، يعني اختيار الجبر أوالحرية أي أننا نحن الذين نحدِّد سلوكنا، فالحرية سلوك، و الكسالى دوماً يتذرَّعون بالجبر, و الكفرة من حيث عدم استقامتهم مع العقل يتذرعون بالقدر كحد أرغمهم عن فعل الأحسن، وإمامهم في هذا ابليس القائل: "رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين".

ولما انتهى الشيخ من كلامه، اتجه إليَّ محيي الدين وهو يقول بصوت مسموع: إن هذا الرجل كما ترى قصير باع في التوحيد، ولو علم ما يعنيه توحيد "لافاعل إلا الله" لما قال أن هناك فاعلاً غير الله، ولكنه يهرف بما لا يعرف، فدعه حتى يرهق لسانه.

فقال الشيخ وقد تزين بالهدوء: لا، لا، فأنا أعي ما أقول جيداً، فأنا على توحيد الأنبياء، ومع خير كلمة قالتها الأنبياء، أنا مع توحيد "لا إله إلا الله".أما توحيد "لا فاعل إلا الله" ففيه نظر، إن الله بالمطلق "فعَّال لما يريد"، هذا صحيح، ولكنه تعالى لم ينفِ الفعل عن غيره، وهو بالقياس حي، وتوحيد الحي عندها سيكون بقولنا: "لا حي إلا الله"، وبتوحيد الإرادة سنقول: "لا مُريد إلا الله"، وبتوحيد الكرم سنقول: "لا كريم إلا الله"، وبتوحيد السمع سنقول: "لا سميع إلا الله"، وبتوحيد البصر سنقول: "لا بصير إلا الله". وهذا الطبع غير معقول، وإنْ خَلَقَ الله الحياة فلا يعني أن ما خلقه سيكون شريكاً له، إن الله خلقنا على هذه الطبيعة، ومن ظن أن الشرك بما خلق فهو مخطئ، لأنه سيتهم الله بالشرك، فنحن قادرون على التحرر كهبة من الله، وعلينا استخدام تلك القدرة، حتى نكون خلفاء له

[١] - ص ٢٧ مشكلة الحرية

سبحانه، وما الذي يمنعه عزوجل من تزويد خلفيته بالإرادة الحرة، أهو النقص إن فعل؟ بالعكس فهو الكرم والقدرة المطلقة، ولو تم لأصحاب توحيد " لا فاعل إلا الله" التمييز ما بين "المطلق" الذي لله، والخطاب النسبي للإنسان، لما كان اقتراحهم لهذا التوحيد، ولو علموا برواية الكون، لما طالبوا بحذف ما قرره الله لها من العناصر التي لا تُحذف.

- الطبيعة والحرية:

قالت علياء: دعونا بالله عليكم من هذا الصراع المرير، ويكفينا ما ورثناه من حيرة بهذا الشأن، بل ما رأيت شيخان في مجلس إلا وقد اختلفا على كل شيء، حتى أصبح الإختلاف من سمات مشايخ المسلمين كلهم، وكأنهم يتواصون عليه أنىَّ حلّوا وارتحلوا. أما بالنسبة لبرهان الحرية، نعم، نعم، فقد تذكَّرت، إنها الطبيعة، فالطبيعة ذاتها تبرهن على وجود الحرية، لأنها في حقيقتها لا تعني الجبر كما ظن محيي الدين، فالطبيعة أصلنا، ولا إله أوجدنا، هذا صحيح، ومن نظر في سلوكنا، استحال عليه التنبؤ بما سيكون، هذا أكيد لا لبس فيه، وهذه الإستحالة موجودة أيضاً في بنية الطبيعة، وقد أدرك هذا "ابيقور من قبل، حيث نادى بميدأ المصادفة في ميل الذرات وانحرافها وهي تكوِّن العالم أو الطبيعة، ولم يقل بذلك على الحقيقة "إلا بغرض تفسير حرية الإرادة الإنسانية وضمانها"[١] "فامكانية الإنحراف الحر هذه التي تملكها الذرات هي التي تؤدي إلى حرية السلوك الإنساني"[٢] "ذلك لأن حرية الإرادة ليست إلا نتيجة لميل الذرات الرهيفة وانحرافها وهي تكوَّن المخ الإنساني"[٣] وبهذا تكون الحرية وقد بُنيت على أساس أنطولوجي، وليس بعد هذا من برهان موضوعي على وجود الحرية ومصدرها.

وخشية من أن يقاطعها أحد أردفت قائلة: ومن تأمل في تاريخ العلم سيجد أن التنبؤ الذي أساسه جبرية القوانين أو العلل، كان كمرحلة قد مضت، إنه ربيب علم الفلك، ونيوتن مثلاً "نظر إلى الكون كأنه ساعة دقيقة – ثم جاء داروين وكشف عن العملية المنتظمة التي تتحكم في أشكال الحياة ذاتها، وهنا بدأت السيادة للحتمية ومبدأ السببية – وتولى كذلك علم البيولوجيا تدعيم المذهب الجبري، حين درس مشكلة الوراثة والبيئة وأثرهما على شخصية الإنسان"[٤].فالجبرية كما ترون وليدة عن "مستوى الأشياء المرئية بالعين المجردة، أما في المستوى الميكروسكوبي، أو مستوى الأشياء المرئية بالمجهر، فليس ثمة إلا الإحتمال"[٥] و"تقدُّم العلم في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد زعزع من قيمة المبدأ الحتمي، إذ جاء النجاح الذي أحرزته الميكانيكا التموجية بمثابة ضربة قاضية على الفيزياء

---

[١] - ص ٤١ فلسفة المصادفة
[٢] - ص ٢٥٤ المشكلات الكبرى
[٣] - ص ٥٤ فلسفة المصادفة
[٤] - ص ١٠ الجبر الذاتي
[٥] - ص ٩٧ – ٩٨ مشكلة الحرية

القديمة"[1] التي تميزت بجبرية التنبؤ "وانتشرت بين علماء الفيزياء الجديدة أو الميكروفيزياء نزعة إحتمالية مؤداها أن ليس في عالم المادة سوى قوانين إحصائية - لا تسمح لنا بأن نتنبأ بالظواهر المستقبلية إلا على شرط أن نأخذ أكبر عدد ممكن من الحالات"[2]، وبهذا "فليس من الضروري أن يكون كل قانون معبراً عن علاقة سببية"[3] و"لم يعد كل تفسير علمي تفسيراً علِّياً، بعض التفسيرات علِّية وبعضها الآخر غير علِّيّ"[4] وقد برهنت التجارب على انعدام تعيين القياس، لأن آلة القياس ذات أثر على عملية القياس وعندها لا تنبؤ دقيق "حيث أن التحديد الدقيق لموضع الجسيم يؤدي إلى اضطراب في سرعته، وأن التحديد الدقيق لسرعته يؤدي إلى الاضطراب في موضعه وهكذا"[5] "وهو ما عبَّر عنه العلماء بثابت بلانك"[6] وبالتالي فالتنبؤ عن طريق الإستبطان بالنسبة للإنسان غير دقيق، والألكترون في ذرة ما من جهة أخرى "لا نعرف متى يثب – من محور لمحور آخر – وأين تكون وثبته، ولهذا ما كانت المناهج الإحتمالية تعبيراً سليماً موضوعياً عن حركات الألكترون ووثبته"[7]، بل وحتى الضوء أيضاً لم يعد ذري البنية فقط، وإنما هو "ظاهرة موجية جسمية "ذرية" معاً"[8]، وبانعدام الذرية في طبيعته المدركة أصبح من ضمن القضايا الاحتمالية، طالما الطبيعة الموجية غير خاضعة للحصر العددي المؤدي لجبرية التنبؤ، وإذا جمعنا كل ما تقدم، فليس لنا إلا المصادفة والإحتمالات، وبهذا تكون اللاعلة التي تعني الحرية هي أساس الوجود المادي، وليس بعد ذلك من تأصيل للحرية عند الإنسان، فقوانين الطبيعة لم تعد ثابتة أو مطردة إلا من حيث النظرة الإجمالية، أما بالنسبة للنظرة التفصيلية لكل ذرة على حدة، لكل كهرب، فالقوانين إحتمالية بحت"[9]، وبما تعنيه نظرية الإحتمالات أو الصدفة، فإن بعض العلماء ومنهم "جوي" و "ديراك"، قد نسبوا "إلى الطبيعة قدرة معينة على الإختيار"[10]، ولقد قال "جيمز جينـز": "إن العلم لم يعد يستطيع أن يقدم لنا حججاً

---

[1] - ص ٩٥ نفسه
[2] - ص ٩٦ نفسه
[3] - ص ١١١ تأثيرات الأيديولوجيا
[4] - ص ١١٢ نفسه
[5] - ص ٢٧٧ فلسفة المصادفة
[6] - ص ٩٧ مشكلة الحرية
[7] - ص ٢٧٠ فلسفة المصادفة
[8] - ص ٢٧٩ نفسه
[9] - ص ١٠٣ تأثيرات الأيديولوجيا
[10] - ص ١٠٢ مشكلة الحرية

قاطعة لا سبيل إلى تفنيدها ضد شعورنا الفطري بحرية إرادتنا. والواقع أنه إذا كانت الحقيقة لم تعد مطلقة حتى في نطاق المادة نفسها، فقد نكون على حق في أن نثق في الشعور الموجود لدينا عن حريتنا السيكولوجية"[١].

ولما انتهت علياء من كلامها هذا قال محيي الدين: هل ما قلتِه يا علياء يشير إلى طبيعة المادة. أم أنه يشير إلى عجز مناهجنا في معرفة العلل والأسباب المادية؟ ونظرية الإحتمالات كما عرضتِها علينا تقول: طالما لا نعرف متى يقفز الالكترون من محور لمحور آخر، وطالما لا نعرف متى يكون الضوء موجياً، ومتى يكون ذرياً، وطالما نحن عاجزون عن تحديد موقع الألكترون. إذن فلا علِّية ولاتنبؤ، أم ستقولين بأن للألكترونات إرادة ومرجّح وإلى ما هنالك؟ إن قلتِ بهذا فهي العودة للحرية البدائية، فالبدائي بإعطائه الأرواح للظاهرات كما هو معلوم، أصبحت الظاهرات الطبيعية باعتقاده ذات إرادة وحرية، أم ستزعمين بأن للألكترونات أرواح وإرادة؟! والعلم – من جهة أخرى – إن سلّمنا بأنه لا حد له ولانهاية، إن سلمنا بهذا المبدأ فمن المحال عندئذ قولنا أن ما أدركناه من عجز وسائلنا المعرفية، هو نفسه طبيعة المادة، وإن فعلنا فسوف يكون سقوطنا في عقدة تحصيل كل العلم، لنعيش على القناعة بما نعلم، دون اقتحام ما نجهل، وإن طلبنا العلم دون التّرهات، فلا بد من السعي لاستعادة الجبرية وإلا فلا علم، لأنه لاعلم دون القوانين المجبرة بالاطراد.

ثم إن كانت: الحرية = المصادفة = اللاعلة = عدم اليقين

عندئذ : الحرية = العشوائية = عدم الاكتراث = اللاعقل = الجهل.

وبعد هذا كله، إن كانت حرية المصادفة كما قلتِ تخص الفرد فما الذي يعنيه عودة الحتمية بالنسبة للمجموع؟ هذا هراء، والحرية بالنتيجة ليست إلا الوهم والجهل، إنها الجهل بالأسباب، ولقد قال "اسبينوزا": "إن ما يتوهمه – الإنسان – في نفسه أفعالاً إرادية حرة لا ضابط لها ولا قانون، هي في حقيقة الأمر، لو عُرفت الأسباب، أفعال ضرورية لا تختلف عن أي سلوك آخر لسائر مظاهر الطبيعة"[٢] وبالوهم نرى أن "الناس يعتقدون عادة أن أفعالهم الإرادية حرة لأنهم يشعرون برغباتهم – وهم يجهلون الأسباب التي تتحكم في هذه الرغبات"[٣]، أو العلل التي

---

[١] - ص ١٠٢ نفسه

[٢] - ص ٨٧ سبينوزا

[٣] - ص ١٩٦ الجبر الذاتي

تدفعهم إلى العمل "ففكرة الحرية واهمة، وانها مظهر خدَّاع لا وجود له"[١] وهذا أيضاً ما قال به "الدانتك" و"شوبنهور"، لأن مفهوم الحرية سيكون ذا طابع سلبي محض"[٢]، لأن الحرية تعني انعدام الضرورة أو جهلها، و"الفعل الإرادي نفسه ليس إلا فعلاً محتوماً، وإن كانت آليته غير ظاهرة"[٣] و"الفهم العلمي للعالم يحتم استبعاد فكرة الخروج العشوائي على القانون والنظام المطرد"[٤] قالت علياء: الحقيقة أنكَ أنتَ قد اخترت الجبر عقيدة لك، لالأن الحرية غير موجودة، وهل حقاً لا يمكن التمييز بين الحركات الإرادية والحركات اللا إرادية؟ فإن وُجد هذا التمييز عندها يكون التمييز بين الحرية والجبر، أم لا ترى من فرق بين الرقص والرعشة؟ فالرقص إرادة، والرعشة جبر، وهل من ضد للحرية إلا الجبر؟

قال محيي الدين: بلى، بلى، إن هذا التمييز موجود، ولكن لمن جهل آلية الجهاز العصبي، فالجهاز العصبي اللاإرادي هو أيضاً "خاضع لتنظيم وتكييف المخ رغم أنه يعمل تلقائياً، وأحياناً دون إرادة منا"[٥]، شأنه في هذا شأن الأفعال الإرادية، فأين هو التمييز إذن؟! ثم هل يعقل أن الله هو الفاعل للحركات اللاإرادية فقط دون الحركات الإرادية، بل كليهما من فعل الله، وبالتالي فلا برهان لديكِ على وجود الحرية.

قال الشيخ: دعونا بالله عليكم من مغالطة البرهان على الحرية، ففكرة البرهان فيها مغالطة كبيرة.

قالت علياء: كيف تكون المغالطة في البرهان على الحرية؟

قال الشيخ: من المعلوم أن طبيعة البرهان ستقول بوجود الحرية كنتيجة ضرورية لمقدمات تسبقها، أو لعلل سبقتها، أي أن وجودها عندئذ سيكون مجبراً بالمقدمات والعلل، فالبرهان على الحرية يؤدي حتماً إلى نفيها، أو سنرضى بتناقض غير مقبول، فالحرية كما قلت من قبل إنما هي هبة من الله سبحانه وتعالى، إنها الإرادة الحرة، وطالما يتميز الإنسان عن الحيوانات، عن الطبيعة بإرادته، وطالما هي هبة ليست من الطبيعة، أو كشئ طبيعي، إذن فلا برهان على وجودها

---

١ - ص ١٩٠ سبينوزا
٢ - ص ٣٣ شبنهور
٣ - ص ٧٢ مشكلة الحرية
٤ - ص ١٢٧ سبينوزا
٥ - ص ٥٢ مدخل إلى الأسس النفسية

الموضوعي إلا بالعمل، ولا برهان على وجودها فينا إلا بالإحساس بها، أو بما وهبنا الله، وبهذا تكون الحرية هي العلة الفاعلة، وبوجودها كعلة يكون البرهان على وجودها بلا تناقض.

قال محيي الدين: ولكن كيف يكون الإحساس بالحرية؟

واندفعت علياء قائلة: صحيح، صحيح، "فالحرية لا تصير حقيقة واقعة إلا إذا آمنا بها، وبهذا المعنى يمكننا أن نقول: إن الحرية هي وليدة اعتقادنا بالحرية، بدليل أن الشخص الذي يعتقد في نفسه أنه حر، يختلف في سلوكه عن الشخص الذي يعتقد في نفسه أنه مجبر"[١] "ومهما حاولنا أن نقنع الإنسان بأنه أسير للضرورة الطبيعية، فإننا لايمكن أن، ننجح تماماً في ان نقضي على مالديه من شعور بالحرية"[٢] "وقوْلي: "إنني حر" إنما يكافئ في النهاية قولي: "إنني موجود"[٣]

ولهذا قال " جبريل مارسل": "إن حريتنا هي عين وجودنا"، ولا برهان على الحرية "بل نحن – كما يقول – رينوفييه – نشعر فقط بضرورة الإختيار بين الحرية أو الجبرية"[٤] و"ديكارت" يقول: "إن حريتنا تُعرف بغير دليل لأنها لا تقوم إلا على تلك التجربة التي توجد لدينا عنها"[٥]، وليس من أحد إلا وقد شعر بوجودها، و "إذا رجعنا إلى الحياة العملية فسنجد أننا جميعاً نعتقد بأننا أحرار، إذ حتى المفكرون الذين ينادون – نظرياً – بالجبرية المطلقة يتصرفون في حياتهم العملية كأنصار الحرية سواء بسواء"[٦]، "وماذا عسى أن تكون الحرية في الحقيقة إن لم تكن هي الشعور بقدرتنا على الفعل والإحساس بما لدينا من قدرة على تحريك جسمنا حسبما نريد؟ - ولهذا يقول مين دي بيران: "أنا أفعل فأنا إذن موجود"[٧]، فـ "الحرية لا يمكن أن تُدرك إلا بالفعل الذي تتحقق بمقتضاه – إن الحرية والشعور شئ واحد"[٨]، ولو كان من فرق ومسافة بين الذات والحرية كموضوع لكان من

---

[١] - ص ٢٢٨ مشكلة الحرية
[٢] - ص ٤٦ مشكلة الإنسان
[٣] - ص ٣٢ مشكلة الحرية
[٤] - ص ١٦٩ نفسه
[٥] - ص ٢٠٢ مشكلة الحياة
[٦] - ص ٣٤ مشكلة الحرية
[٧] - ص ٢٥ نفسه
[٨] - ص ٣٠ مشكلة الحرية

الممكن كما يقول "لافل" أن نبرهن عليها، ولهذا فلا برهان على الحرية إلا الإحساس بها، لجعلها علة أفعالنا ولما قال الشيخ: صحيح،صحيح.

قاطعه محيي الدين ليقول: ولكن هل إن أحسست أني "قيصر" مثلاً، سأكون قيصراً بالفعل؟ لا، بل سأكون مريضاً يحتاج إلى علاج، فالإحساس بالموجود دوماً يكون عن أثر منه، وأين هذا مع الحرية التي تزعمون وجودها؟ وها أنتم تقولون أنها ليست بذات وجود موضوعي، وهل لأحدٍ أن يزعم موضوعية تهيؤات المحموم، رغم رؤيتها من المحموم؟!

قال الشيخ: لو أحسست أنك قيصراً لكنت قيصراً، ولكنك لست قيصراً، ومن هنا كانت مغالطة افتراض التهيؤات، ولو طلبت القيام مثلاً، ووجدت ساقك شُلّت، عندها ستشعر بالإرادة، تماماً كشعورنا بألم القلب الذي لم نشعر به وهو سليم أو معافى، وإن طلبت فعلاً ما وانجزته، أو إن اخترت فعلاً، دون فعل، لشعرت بالإرادة حقاً، وإلا فالأصحَّاء لا وجود لأدفعتهم طالما لا شعور لهم بها، وليس إلا الموتى لا يشعرون بوجود الإرادة، لأنهم أمسوا ولا شعور لهم على الإطلاق.

قال محيي الدين: لا، لا، فالجبر هو الناموس الكوني، ومن كثرة الوقائع التي تشير إليه يصعب علينا إنكاره، فهنالك الوراثة والفراسة _

فقاطعه الشيخ قائلاً: نحن البشر "وقبل أن نقدم على تحقيق أي فعل من الأفعال نشعر في قرارة نفوسنا بان التصميم الذي سنتخذه متوقف علينا، وأن مصيرنا نفسه قد أودع بين أيدينا، وهذا الشعور السيكولوجي هو دليلنا على وجود الحرية"[1] وإلا لاستوينا مع الحيوانات اللامسلية عن أفعالها، والأخلاق في جوهرها هي الفعل لا لعلة في هذه الدنيا، سواء كانت عقاباً أو مكافأة أو طمعاً، وإن ذهبت المسؤولية فلا أخلاق ولا مجتمع لأنه "لا يمكن أن نقبل القانون الأخلاقي ونرفض الحرية"[2] وها هو المجتمع لمن تأمل فيه مليء بالقوانين والجزاءات والعقود، كل هذا يفترض أن الإنسان رب أفعاله، وبالتالي فهو مسؤول عنها. وهل للمجتمع قيام على وهم غير موجود؟ وبالعكس، فهذا الإجماع الذي لدى كل المجتمعات البشرية يؤكد أن كل البشر قد شعروا بحريتهم كعلة وإلا لما كان لفكرة المسؤولية من وجود، والذين آمنوا بمسؤوليتهم أمام ربهم هم الأحرار بأفعالهم حقاً لجعلهم الحرية فوق كل ثمن ممن سواه سبحانه، فالحرية بالنتيجة يجب أن تسمو على كل شيء،

---

[1] - ص ٣٤ مشكلة الحرية

[2] - ص ١٨ معرفة الخير و الشر

بل على كل العالم، وبهذا فقط تعود إلى أصلها فيما وراء الكون، فحرية الإرادة لدى الإنسان يمكن اعتبارها كأكبر البراهين على وجود الله تعالى، لأن حرية الإنسان هي الجانب الروحي الخالص الذي لا يخضع للطبيعة ولا للتفسير العلمي، وهذا معناه أن ليس كل ما في الطبيعة هو منها، إنها النفخة الإلهية، وبها تم تمييزنا عن الطبيعة، عن الحيوانات.

قالت علياء: ولكن إن كانت الحرية هبة إلهية ذات علاقة بالنفخة، فكيف لنا البرهان الإلهي على حرية الإنسان، طالما الإعتقاد بجبرية القضاء والقدر، قد وُجدت عند كل الأديان، او عند كل من آمن بوجود الله؟

فأطرق الشيخ برأسه إلى الأرض، وراح يفكر ويفكر، وبعد أن هزَّه قليلاً، نظر إلى محيي الدين وهو يقول: برأيي أن كل برهان على وجود الحرية

إن استند إلى الطبيعة فلابد يؤدي إلى دحضها ولا برهان حقيقي إلا ويجب أن يستند إلى خالق الإنسان، وإلا فلا حرية، والإنسان كما يقول القرآن خليفة الله في الأرض، وفق ما تعنيه العلاقة عبر الأوامر والنواهي، فالأوامر والنواهي هي البرهان على أن الإنسان مخلوق حر الإرادة، ولونظرنا في الأوامر الإلهية لرأينا أنها تُوجّه للعاقل وغير العاقل، أما بالنسبة للأوامر الموجهة لغير العاقل ففيها الإلزام والنفاذ والقهر والجبر، وبهذا قال سبحانه: "وقيل يا أرض ابلعي ماءك، ويا سماء أقلعي، وغيض الماء وقضي الأمر"[١] "ثم استوى إلى السماء وهي دخان، فقال لها وللأرض آتيا طوعاً أو كرهاً. قالتا آتينا طائعين"[٢] "يا جبال أوبِّي معه – والطير"[٣] "قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على ابراهيم"[٤].

أما عن النهي، فلا نهي إلا للعاقل، "فلم يُوجه إلا للعاقل وحده"[٥] و"إن الله سبحانه لا ينهي من بين هذه المخلوقات إلا الإنسان، أما جميع الكائنات فإنها تؤمر ولا تنهى"[٦]. والإنسان من جهة أخرى، يؤمر وقد لا يفعل ما أُمر به أو نُهي عنه، وهو بهذا خلاف غيره، وبالحرية قد تميز الإنسان عمن سواه، ولولاها ما كان لرواية الكون من محور.

---

[١] - هود ٤٤
[٢] - فصلت ١١
[٣] - سبأ ١٠
[٤] - الأنبياء ٦٩
[٥] - ص ٣٢ القضاء و القدر بين الفلسفة و الدين
[٦] - ص ٣١ نفسه

فقالت علياء بتأفف وتذمر: رواية، رواية، وإلى متى لا تكلمنا عنها، وأي محور هذا لرواية الكون؟ إن كان الله نفسه على افتراض وجوده ليس بحر؟

ـ الحرية والوراثة:

واندفع محيي الدين بصوت جهوري ليقول: لا، لا، وقبل أن نصعد لنرى كلام الله، علينا أن ننظر بواقعنا نحن البشر، وواقعنا كله لمن تأمل فيه، سيراه يشير إلى جبرية الإنسان في كل مجال من المجالات المعاشة والمدركة، ألسنا نقول: فلان هكذا خُلق؟ هكذا طبعه، حسَّاس بطبعه، طبعه لئيم، طبعه كريم. إنها الوراثة، وهل للوراثة من معنى إلا جبرية السلوك بما مضى؟ فالذكاء، أو السمات العقلية سيئة كانت أو جيدة، فهي محدودة سلفاً بفعل الوراثة، وسلوك الأبناء بالوراثة يشبه سلوك الآباء أو الأسلاف، إنها "المورثات"، أو "الجينات" هي التي تفعل كأصبع من أصابع الرحمن، فكما أن "بعض الجينات مثلاً تؤثِّر على لون العين والبشرة وشكل الجسم أو حجمه، كذلك فإن بعضها يؤثر في تحديد سلوكنا ومميزاتنا، وكلاب "بافلوف" وفئرانه مثلاً استطاعت بفعل الوراثة، أن تورِّث لأحفادها ما تعلَّمته أو اكتسبته، حتى أصبحوا يخرجون من المتاهة، دونما تجربة أو معاناة، وهم الذين يجهلون دروبها، وفي اليونان مقولة تقول: "من كان من عائلة نبيلة، كان تفكيره نبيلاً – أبداً، ولن تخرج وردة أو زنبقة من رديء العشب، وأبداً لن تلد العبدة ولداً كريم الشمائل"[1]

قال الشيخ: لكن إن كانت الجبرية تعني التفسير بالعلل، فهل للجينات عندها أن تكون علة حتمية وذات تصميم؟ والمؤسف أن إدراك التشابه مثلاً هو الذي يفترض فعل الوراثة، بينما الصحيح المطلوب، هو تفسير التشابه بالوراثة. وبناء على هذه المغالطة يتم افتراض أن السلوك غير قابل للتغيير، ولو نظرنا في الواقع لرأينا العكس، فالسلوك يتغيَّر وقيمنا تتبدَّل وتتغيَّر، وليس من أحد وُلد وهو يعرف القراءة والكتابة والكلام رغم وجود جهاز النطق، والذين درسوا التوائم كالباحثة "مارجريت ميد" مثلاً أنكروا تشابه السلوك فيما بينهم عن طريق الوراثة، وهذا أيضاً ما أثبته الباحث "زينج" لمَّا درس ظاهرة الأطفال المتوحشين، حيث وجد أنهم جميعاً "بلا استثناء بُكماً ويسيرون على أربع"[2]، كما لم يُلاحظ لديهم من وجود للبكاء أو الضحك أو الخجل من العري، وعندما أبصر المكفوفون بالولادة لوحظ أنهم "لا يستطيعون إدراك الفرق بين المربع والمثلث والدائرة، ولا الفرق بين المسطَّح والمجسَّم بمجرد إبصارهم"[3]. وبناء على هذا كله، فنظرية الوراثة لا

[1] ـ ص ٢٥٠ المشكلات الكبرى

[2] ـ ص ١٣٥ المنهج العلمي و تفسير السلوك

[3] ـ ص ١٣٦ نفسه

تستطيع كما أردتها يامحيي الدين، نفي المسؤولية، ونفي التعلُّم عن الإنسان، فكيف إذن ستكون جبرية الوراثة على السلوك؟

وقهقه محيي الدين وبعدها قال: وما قولك بالمنجِّمين؟ فهم كما تعلم "يستنتجون مع وقوع ميلاد شخص في يوم أو شهر معين، أنه سيكون سعيداً أو تعيساً، غنياً أو فقيراً، ذكياً أو غبياً، أو ما إلى ذلك"[١]، ومعنى ذلك أن الإنسان مُجبر بما سيكون عليه.

ونظرت إليَّ علياء، وقد دنت بفمها من أذني لتقول دون همس: ألم أقل لك أنه مجنون؟

فغضب محيي الدين وقال لها: أنت المجنونة، ألم تذهبي بالأمس إلى الساحر "مسرور" حتى تتعرّفي إلى الذي سرق ما كان لديك من الحلي؟

ولما خجلت من نفسها انطلق قائلاً: ألسنا نقول عن أحدهم: "دمُّه فاير"، "رأسه يغلي"، "أعصابه تعبه"، "قلبه يخفق"، "وجهه مصفَّر"، إن قلنا هذا، فهذا يعني أننا نفسِّر السلوك بتفرسنا للجسم، نظرية الفراسة هذه "تمثل لنا كيف أن "المخ" أو "الأعصاب" أو "الدم" قد تتخذ أسباباً يفسر بها السلوك"[٢] حيث إرجاعه إلى التكوين الجسمي للشخص، "فأبعاد الجسم وشكل الرأس ولون العينين ولون الجلد أوالشعر، وكذلك خطوط الكف وتقاطيع الوجه، كل هذه قد تعتبر كعلامات يُستدَّل منها على كيفية تصرف الفرد أو سلوكه"[٣]، والمدرسة الوضعية بزعامة "سيزاري لومبروزو، وانريكو فيري، ورفائيلي جارو فالو" تؤكِّد "على أن الجريمة إنما هي ذات علاقة مباشرة ببنية وتكوين الفرد"[٤]، فالمجرم مجرم بالولادة، والخلقي خلقي بالولادة، بل ويمكننا معرفة المجرم "بواسطة صفاته العضوية الظاهرة كارتداد الجبهة، وكبر حجم الأنف، وطول شحمة الأذن أو انعدامها"[٥] و"الشخص عريض الجبهة دوماً أقرب إلى الذكاء، وبروز الذقن عند الإنسان دليل على قوة الإرادة، وشكل الحاجبين له علاقة بالتفكير"[٦]، ومن السمات الهندسية للوجه يمكن معرفة طبيعة صاحبه "فالشخص ذو الوجه المثلث الشكل،

---

١ - ص ٩١ نفسه

٢ - ص ١١٩ نفسه

٣ - ص ٩٣ نفسه

٤ - ص ١١٤ مقدمة في الانحراف الاجتماعي

٥ - ص ١١٨ نفسه

٦ - ص ٩٤ المنهج العلمي و تفسير السلوك

يكون أقرب إلى كثرة التفكير والتأمل، أما الشخص المربع الوجه البارز الملامح فيكون أقرب إلى قوة الإرادة"[١]، و"فرانسيس جول " بما رسمه من خرائط، أصبح "يكتفي بفحص النتوءات والانخفاضات في سطح جمجمة أي شخص لإمكان الحكم على ملكاته المختلفة كالقدرة على التخيل أو الطموح أو الشجاعة أو الذكاء أو القدرة الرياضية أو الملكة الموسيقية، أوحب التملك وإلى ماهنالك"[٢] و"ارنست هوتون" قد حدَّد هو الآخر بناء على نظرية الوراثة، المجرم بالولادة أو الوراثة بما يلي: أبعاد الجسم عن هذا المجرم تكون رديئة إذا ما قورنت بالإنسان السوي، ودوماً يكون ذو جبهة منخفضة وأنف عريض جداً أو حاد جداً، ويندر أن يكون لون عينيه أزرق، وحافة الأذن الخارجية لهؤلاء المجرمين ستكون ملتوية إلى الداخل، ورقابهم طويلة وأكتافهم مائلة[٣]. وقد وضع أيضاً قائمة طويلة لتحديد أنواع الجرائم حسب أبعاد الإنسان الجسمية فـ "الطوال نحيلوا البنية، يميلون إلى ارتكاب جرائم القتل، بالإضافة إلى جرائم التزييف والتزوير – وصغار الجسم يغلب عليهم ارتكاب جرائم السرقة"[٤]. وكذلك فَعَلَ "دجديل" و"جودارد" و"جوها نزلانج" و"هانيزكرانز"، وكلهم من أعلام نظرية الوراثة، و دوماً "فإن الآباء ذوي السمات الجسدية أو العقلية الضعيفة والمريضة أو المتخلفة، إنما يتناقلون هذه السمات عن طريق الوراثة من آبائهم إلى أنجالهم"[٥]، "فتكويننا الخارجي يعبر عن الصفات والقوى المتعلقة بجسمنا وعقلنا"[٦]، والعباقرة مثلاً يستحيل أن يكونوا "طوال القامة"[٧]، "وليس هناك من خصي أصبح فيلسوفاً عظيماً، أو حتى مجرماً عاتياً"[٨] لأن "الخصية تولِّد الجرأة والقوة والوحشية"[٩]، "والرياضيون بصفة عامة ليسوا أذكياء"[١٠]. هذا كله ندركه في الواقع، وإن نفيتُم توريث السلوك كسلوك، فليس لكم نفي توريث الجسم بما له من صفات، ومن صفات الجسم كما رأيتم قد تبَّين لكم ما تفعله الوراثة في تحديد السلوك، أم أنك يا شيخنا ستنكر المأثور النبوي القائل:

---

١ - ص ٩٤ نفسه
٢ - ص ٩٥ نفسه
٣ - ص ١٥١ مقدمة في الانحراف الاجتماعي
٤ - ص ١٥٢ نفسه
٥ - ص ١٦٩ نفسه
٦ - ص ٥٨ الإنسان ذلك المجهول
٧ - ص ٥٨ نفسه
٨ - ص ٣٧ نفسه
٩ - ص ٧٨ نفسه
١٠ - ص ١٠١ نفسه

"هؤلاء إلى الجنة ولا أبالي، وهؤلاء إلى النار ولا أبالي "، وهل لكم بعدها من برهان على الحرية؟

قال الشيخ: صفات الجسم تورَّث، ولنقل بأن هذا صحيح، ولكن كيف لنا ربط هذه الصفات الجسمية بالصفات السلوكية؟، فمن أين أتينا بالجريمة لنضعها على هذا الجسم أو ذاك؟

قال محيي الدين: من استقراء المجرمين، أو من ربط جرائمهم بأوصافهم الجسمية.

قال الشيخ: فأين إذن الوراثة للسلوك إن كنا نفسر نظرية الوراثة بما ليس منها، فإن قلنا مثلاً: "هناك علاقة بين السُمنة والفرح، وإذا ثبت بالطرق الإحصائية أن هذا صحيح، فهذا لا يعني بالطبع أن التكوين الجسمي أوالسمنة هي السبب في مزاج المرح"[١] ، وقد يكون لأسباب أخرى كثيرة، ثم إن كانت فراسة الجمجمة من شكلها تكون تبعاً للمخ، فهذا خطأ لأنه "لم يثبُت أن هناك علاقة مضطردة بين الشكل الخارجي لسطح الجمجمة وبين تكوين المخ -. بل أن كبر الجمجمة قد يكون عن زيادة في تكوين العظام ذاتها، بينما يكون المخ صغيراً، أو قد يرجع إلى زيادة السائل المخي الذي يفصل بين المخ والجمجمة، أو غير ذلك"[٢]، وبرأيي أن نظرية الوراثة في تفسير السلوك لا تصلح كمنطق علمي، وغير جديرة أن تؤخذ مأخذ الجد، وإلا فهل يمكن للدولة إعدام كل مواطن تتطابق صفاته مثلاً مع قائمة "ارنست هتون" لتحديد المجرمين، إن أرادت التخلص من الجريمة؟

قلت: لا، لا، لأنه لا مجرم بالطبع أو الولادة، او إلا بعد إحداثه للجريمة، وإلا فالإنسان خاضع لقدر وقضاء الجينات الوحيد، وهذا غير معقول لأنه من الجنون على الأقل تفسير السلوك بسبب وحيد.

وما أن انتهيتُ من كلامي حتى قال محيي الدين: أي أن السلوك على كل حال يتم تفسيره، أمَّا بهذا السبب أو ذاك، فهذا لا يهُّم، لأن المهم ان السلوك بوجود التفسير سيكون سلوكاً مجبراً، وإلا فلا تفسير، وأين ذاك السلوك الذي لا تفسير له؟ وهل المسؤولية إلا التفسير؟ وإن قلنا بالمسؤولية فنحن إذن على الجبر.

---

[١] - ص ٩٨ المنهج العلمي و تفسير السلوك

[٢] - ص ٩٦ نفسه

فقالت علياء: صحيح، صحيح، فالفعل الحر لا يجب أن يخضع للتفسير، وليس أمامنا إلا الحرية المطلقة، التي تخلو من المرجِّح أياً كان ذلك المرجِّح. ثم نهضتْ واقفة، وبدأت بالصفير والرقص، وأصبح شعرها منفوشاً، وسقطت النظارة عن عينها، وبعد أن أخذ منها الإعياء كل مأخذ، ارتمت في حضن محيي الدين، فهبَّ واقفاً كالملسوع، وكذلك نهض الشيخ، وكلاهما أرادا الخروج، ولما قلت: رويدكم أيها القوم، انطلقت علياء تشتُم بنا وهي تقول: لقد سئمت منكم، ومن جدالكم، تباً لكم أيها التعساء، أما آن لكم إدراك أنه لا تحرُّر من الأسباب إلا بالسلوك الذي لا أسباب له، فالأسباب إن بحثتم عنها فهي من طبيعة الوجود، وكيف لكم التحرر منها بغير الحرية التي لا علاقة لها بالأسباب؟

قلت: حسن، حسن، دعونا الآن من الحرية المطلقة، ولننظر فيما يمكن أن نراه من البراهين على وجود الحرية، هيا، هيا، اجلسوا من فضلكم، أما أنتِ يا علياء فالحرية المطلقة كما عبَّرتِ عنها فلا معنى لها إلا العبث، أي أن العبث هو المفسِّر لهذه الحرية، وبالتالي فهي حرية مجبرة. ولما أرادت الإنطلاق للكلام قاطعتها قائلاً لمحيي الدين: وهل لديك يا محيي الدين ما هو داحض لبراهين الحرية، أم اقتنعت بما قاله الشيخ؟.

فقال محيي الدين: لا، لا، لست مقتنعاً بأن الحرية هي الإحساس بالحرية، أو بالهبة الإلهية، وكيف لي القناعة وها هو الجبر شامل لكل شيء؟

- الحرية والجبرية الإجتماعية:

قلت: عن أي جبر تتكلم؟

قال محيي الدين: الجبر الإجتماعي، أم لا ترون أن الفرد مجُبر بالمجتمع؟ وأجاب نفسه: بلى، بلى، وإلا ما كان العقاب يطال كل من خرق القانون والأعراف الإجتماعية، بل إن الدولة لا قيام لها كمعنى إجتماعي إلا من خلال فكرة العقد، وهل العقد الإجتماعي إن سلّمنا بحرية الأفراد إلا كقيد فوق أعناقهم؟ خاصة وهو الذي معناه "تنازل الأفراد جميعهم عن جزء من حريتهم – وإن سعى الفرد للتمتع بأكثر من حقوقه، فيحق للمجتمع معاقبته"[١]، أي لاعقاب عليه إلا إن ظن أنه حر، كحريته في عدم حمايته للأسرة المسئول عنها "أو التقصير عمداً في إنقاذ حياة أحد الناس، او عدم إسعاف شخص متضرِّر، أو عدم التبليغ عن الجرائم، أو الإمتناع عن الإدلاء بالشهادة أمام المحاكم"[٢]، أو إن خرق ما يسمى القانون، والقاعدة العامة تقول: أن هناك أحوالاً "يجوز إجبار الفرد على أدائها ابتغاء منفعة الغير"[٣] ويقول "جون استيوارت مل": "تنتهي حرية الإنسان حيثما تبتدئ حرية سواه"[٤]. أي أنه لا حرية للإنسان بوجود غيره، أو بوجود غيره سيصبح مجبراً، والتفافاً على هذه الجبرية نعتها "دور كهايم" بالحرية حيث رأى أن الحرية هي في خضوع الفرد للجماعة، وهذا هو برأيه "الشرط الضروري لتحرُّره"[٥]

فقالت علياء: ولكن الجبر ككل هو الوهم نفسه، ومهما اختلفت وجوهه فوجوده متوهم لا حقيقة له، ومن طلب التحرر وسعى له فلا جبر، فالزنا مثلاً ممنوع بحكم القانون المبني على العقد الإجتماعي، فهل تم القضاء عليه بفكرة العقاب؟ الحرية دائماً هي الأقوى، وحرية الفرد هي الأساس، وما المجتمع أو الدولة إلا كثمرة لدهاة الخبثاء، ليمارسوا حريتهم بالتسلط على رقاب الآخرين، وهل من دولة في قيمتها إلا لفرد؟ ولا فرق حينئذ بين ملك وزعيم وامبراطور ونبي، ومن أراد معرفة الفرد بكل أبعاده، فليذهب إلى نيتشه و مكيافيلي، علّه يتعرَّف إلى طبيعة الدهاء ودروب الدهاة.

---

[١] - ص ٦٠ مقدمة في الانحراف الاجتماعي

[٢] - ص ٢٥ ــ ٢٦ نفسه

[٣] - ص ٢٢٥ قضايا الفكر السياسي

[٤] - ص ١١٩ نفسه

[٥] - ص ١٦٢ مشكلة الإنسان

فقال الشيخ: صحيح أن الحرية هي إحساس فردي بالحرية، ولكن هل لنا الفصل بين العقل والحرية؟ فإن قلنا أن الإنسان عاقل وذو إرادة، عندها لابد للإرادة أن تتلاءم مع العقل، فإن كان العقل يعني الأسباب، فهذا معناه أننا مخيَّرون إما للإتجاه نحو حرية ولا عقل ولا أسباب فيها، أو للإتجاه نحو حرية عاقلة ذات هدف وغاية، فبالإتجاه الأول يكون الفصل المرفوض لكلية الإنسان، وعندها كأنما نقترح إنساناً غير الموجود،وبالثاني تكون الكلية، كما هو الإنسان.

فقال محيي الدين: أتمنى يا شيخنا لو وضَّحت لنا الأمر أكثر؟

قال الشيخ: حسن، حسن، فلونظرنا إلى المذاهب التي بُنيت حول موضوع الحرية، لرأينا أن بعضها قد ربط ما بين الحرية والإرادة دون العقل، وهؤلاء هم أصحاب الحرية المطلقة، أو حرية اللامبالاة، والبعض الآخر نادى بالعقل دون الإرادة، وهؤلاء هم الجبريون مهما اختلفت وجوه الجبر الذي آمنوا به، أما لو عدنا للإنسان لنراه عن كثب، ودون أن تؤثِّر فينا العقد المذهبية أو الحزبية، لرأينا استحالة الفصل بين العقل والإرادة، وهذا ما تقوله طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق من خلال ما يسمى الأوامر والنواهي الإلهية، وطبيعة الإنسان كما رأينا من قبل تؤكد هذا المعنى، حيث أن ما فيه من هبة إلهية وضُعت بالجسم، يعني الحرية المقّيدة، وإلا لما كان لنا من تمييز بين الله والإنسان، أو التمييز بين الإنسان والحيوان، فالله إرادة ولا جسم، والحيوان جسم ولا إرادة، أما الإنسان فهو الوسط الذي له الجسم والعقل أوالإرادة.

فقال محيي الدين: وهل من موجود إلا الله، أم لا إيمان لك بحقيقة التوحيد؟

قالت علياء وهي تضحك: دعك بالله عليك من وحدة الوجود، أصلاً لا وجود للجبر إلا بهذه العقيدة المجنونة، ودعنا نسأل الشيخ عن علاقة ما قاله بالمجتمع والفرد؟

فقال الشيخ: نعم، نعم، أقصد أنه وطالما القانون الإلهي، او قوانين القدر الإلهية تقول: الموت للفرد والبقاء للنوع، فحريتنا إذن يجب ألا تخرج عن هذا القانون، بمعنى أن مهمة الخليفة محكومة بالعمل وفق بقاء النوع، والأوامر الإلهية كلها لمن تأمل فيها قد قصدت هذا الغرض، ولتحقيق هذا الغرض كان تكليفه باستخدام عقله لتسخير ظاهرات العالم، وإلا لما كان العمل والعلم من العبادات التي شرَّعها الله للبشر، فالعمل عبادة، وطلب العلم عبادة شأنها في هذا شأن الصلاة والصيام وإلى ما هنالك.

قالت علياء: ولكن ها هي الأنواع الحيوانية مستمرة، ودون حاجتها للعقل؟! ودون حاجتها للرسل والإيمان بالله!! أي أن الله أو أوامره ليست بشرط في حفظ الأنواع.

فقال الشيخ: نعم، نعم، والإنسان إن نظرنا إليه دون العقل فهو أضعف الحيوانات، فالأنواع الحيوانية مسلَّحة بفطرتها البنيوية على حفظ النوع، بالفك القوي، والجناح والسم، وسرعة الحركة، وتغيُّر الألوان، وقوة الشم والسمع والرؤيا وإلى ما هنالك كثير، وأين الإنسان من هذه الحيوانات؟ فلو كان الإنسان على فطرته، او غرائزه وقواه البدنية فقط، لا نقرض منذ زمن بعيد، ولكنه انتصر على كل الأنواع بما لديه من عقل.

قالت علياء: حسن، حسن، بالعقل أصبح الإنسان قوياً، وبه حُفظ النوع، هذا صحيح، ولكن ما حاجتنا للأوامر الإلهية، وما علاقتها بحفظ النوع؟

قال الشيخ: الإنسان بالعقل أصبح قوياً، ولكن قد يستخدمه لغير مصلحة النوع، إن لم يستخدمه ضد النوع نفسه، أو قد يستخدمه في غير مجاله، وعندها يكون ضياع هبة الله، وربما أن الإنسان من جهة أخرى قد ينساق في سلوكه وفقاً لغرائزه، بما فيها من جنس وتملك وإلى ما هنالك، ليعود إلى حيوانية لا تقيم وزناً لأي اعتبار آخر في علاقته مع بني جنسه، والأخطر إن استخدم العقل كوسيلة تخدم الغريزة، ولهذا كله، وحفاظاً على العقل سليماً في استخدامه كانت الأوامر الإلهية، ولوكان للحيوانات عقل وحرية في استخدامه لكانت هي الأخرى مكلفة وذات أوامر من الله، ولكن لا تكليف من الله حتى للإنسان إلا بكمال عقله.

قالت علياء: ولكن كيف يستخدم الإنسان عقله في غير مجاله؟ وأين هو مجال العقل برأيك؟

قال الشيخ: ألم تقرئي شيئاً عن القضايا الميتا فيزيقية؟

لو قرئتِ شيئاً عن هذه القضايا لعرفتِ كم هي مستهلكة للعقل بما لا طائل منه، ومن نظر في الموروث البشري لرأى آلاف المجلدات وقد كُتبت للإجابة عن التساؤل حول الكون أو أقديم أو محدث، عن الإنسان والغاية من وجوده ومصيره، عن الله طبيعته وقواه وتوحيده، عن الملأ الأعلى وما فيه، عن تسخير الكائنات غير البشرية بالسحر والكهانة وإلى ما هنالك. وبالإسلام كقمة ووثيقة صحيحة لما تعنيه الأديان السماوية وتقصده، أصبحت هذه الأمور وأمثالها من مجال العقيدة التي

تُؤخذ بالخبر عن الله بواسطة الرسل والأنبياء، لا عن العقل وماله من أقيسة عديمة الشمول، وبالإيمان كان تخليص العقل من تلك الإنزلاقات لتنحصر مهمته في تسخير الكون عن طريق إدراك ما فيه من قوانين القدر الإلهية.

- الأوامر الإلهية وبرهان الحرية:

قالت علياء: حسن، حسن، وما رأيك يا شيخنا لو حدثّتنا عن الأوامر الإلهية وما تعنيه الخلافة، طالما اعتبرتَ الأوامر والنواهي من أعظم البراهين على وجود الحرية؟ وإلا فسوف أتحدث عما تعنيه الحرية المطلقة.

قال الشيخ: نعم، نعم، أنا الذي سأتكلم. وفي البدء تعالوا لنتعرَّف إلى قرار الله عزوجل، في جعل الإنسان خليفة له على أرضه، لقد قال الله تعالى مخاطباً الملائكة: "فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين"[1] كماقال: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لاتعلمون، وعلَّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم، قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون، وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين"[2]

والمتأمل في الايات سيرى ما يلي:

١. الإنسان مميَّز بالنفخة، ولهذا أمر الله الملائكة بالسجود لآدم.

٢. الإنسان خليفة الله بالعلم، فلما احتجَّ الملائكة على قرار الخلافة، دحضهم الله بعلمه أولاً، ثم أو ثانياً بما أعطاه لآدم من العلم، وقضية الأسماء ضربها الله كمثل عن فعل العقل الجدير بالخلافة لأن الأسماء لم تكن دون مسمَّى، وبهذا كان تحديد الله لمهمة العقل بالموجود المُدْرَك، والأسماء من جهة أخرى، لم تكن دون تمييز وتقييد هذا الشيء الموجود، أو ذاك دون سواه، وبالتقييد والتحديد تكون مهمة تسخير الظاهرات، لأن العقل بالنتيجة لامعنى له دون التقييد والتمييز والتسخير.

قالت علياء: ولكن الله كما رأينا في الآيات، قد علَّم آدم الأسماء دون تجربة من آدم مع الأشياء، فأين العقل إذن، إن كان لا عقل ولا قيد بلا تجربة؟

---

[1] - الحجر ٢٩

[2] - البقرة ٣٠ ــ ٣٤

قال الشيخ: هذا صحيح، فآدم أخذ علماً، ولم يكتسبه بعد، فهذا قبل نزوله إلى الأرض، أو قبل أن أصبح خليفة يعتمد على نفسه، وقد قلت أن هذا العلم كمثل أو كدستور لِما يجب أن يكونه الإنسان بعقله.

قالت علياء: ولكن إن أخذ آدم الأسماء كلها عن الله، وهي كما تقول قمة العقل، فما الذي بقي للعقل حتى يقوم به، طالما من مهامه تقييد الأشياء بالأسماء؟

قال الشيخ: هذا كمثل بالنسبة لآدم، وعون له على حياته الجديدة من جهة أخرى، أما بالنسبة لأبنائه فقد قال تعالى: "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً"، بهذا يكون ولا إكتساب للعلم عن الكون إلا بالعقل، طالما ليس من قدر الله أخذ هذا العلم عن الله او ملائكته.

فقال محيي الدين: مادور الرسل إذن؟ وهاهم أولياؤنا يأخذون العلم بكل شئ عن الله مباشرة، أو عن اللوح المحفوظ أو عن الملائكة، وهذا شأن واقع لا مرية فيه.

قال الشيخ: لا، لا، فإن كان العلم بالتكاليف والعقائد، فهذا عن الرسل، وقد انقطعت الرسل بعد محمد صلى الله عليه وسلم. والرسل من جهة أخرى لم يُرسلوا بالعلم الطبيعي، بل وليس للإنسان بعد الرسل أخذ الأوامر عن الله عزوجل، لامباشرة، ولا غير مباشرة، ومن زعم هذا، أو من زعم وصوله إلى الله أو اللوح المحفوظ، أو زعم الأخذ عن الملائكة أو تسخيرهم لهذا الغرض أو ذاك، فهو مخرِّف أو مجنون، ولا مكانة له من العقل والدين.

قالت علياء: صحيح، صحيح، لِم أراد الله الإنسان خليفة له على الأرض، وقد علم أنه سيفسد فيها ويسفك الدماء، وهذا من أفدح الشرور؟

فقال الشيخ: لا، فما أراد الله الشرير خليفة له، وإنما هي الإشارة لتعميم الخلافة، وإن كان سلوك الإنسان –كنا حية أخرى – من غريزته، وطالما غريزته أقرب شئ إليه، وهي طبيعته، لهذا فقد أراد الله إنقاذه بإرسال الرسائل التي توجهه نحوتجاوز مابه من ضعف في جبلته التي خُلق عليها، لأنه تعالى هو الأعلم بما يُصلح ما خَلَقْ، وعن طبيعة الإنسان يقول سبحانه: "وخُلق الإنسان ضعيفاً"[1] ، "خُلق الإنسان من عجل"[2] أي عجولاً، ومن حيث هو عجول يقول تعالى: "ويدعُ

[1] - النساء ٢٨

[2] - الأنبياء ٣٧

الإنسان بالشر دعاءه بالخير وكان الإنسان عجولا"[1] أي من حيث هو كائن عجول تراه يطلب الشر بغضبه كطلبه الخير، ولوكان له تأنٍ وعلم ما اتخذ الشر، وبناء عليه فالشر وليد الجهل، وطاعة العليم سبحانه هوالخير، وبهذا يكون تجاوز هذا الضعف، وعندها سنقول كقانون من قوانين القدر: بالعجلة يكون استواء الخير والشر.

وعن طبيعة الإنسان يقول الله عزوجل: "إن الإنسان خُلق هلوعاً، إذا مسَّه الشر جزوعاً، وإذا مسّه الخير منوعا، إلا المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون"[2] أي: الهلع = المنع والجزع، وقانون القدر يقول: الإنسان جزوع إن أصابه شر، منُوع إن أصابه خير، وللخروج من هذه الطبيعة كان الإيمان المعني بقوله تعالى: "إلا المصلين"، وعندها: الإيمان لايساوي الهلع، والمؤمن عندها ليس بهلوع، أي هو الذي تجاوز طبيعته الغريزية المعنية باجتماع كل الغرائز بغريزة البقاء، التي لولاها ما كان لديه جزع ولا منع.

وعن طبيعة الإنسان يقول الله سبحانه وتعالى: "إن الإنسان لكفور"[3] "ولئن أذقنا الإنسان من رحمة ثم نزعناها منه إنه ليئوس كفور، ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عني إنه لفرح فخور، إلا الذين صبروا وعملوا الصالحات أولئك لهم مغفرة وأجر كريم"[4] "وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار"[5] "وإذا مسّكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفورا"[6]، "قُتل الإنسان ما أكفره"[7]

فالانسان بطبعه كافر نعمة، وهذا ظلم، أي:

كفر النعمة = الظلم = اليأس = الفخر = الاعراض. ولكن كيف يكون التحرر من هذه الطبيعة؟ إنه الصبر، أو الإيمان على الإطلاق، ومن لم يعترف بنعمة الله، كيف يعترف بها لأمثاله؟ فالإنسان ناكر جميل، ولهذا كانت العقود والشهود والمواثيق وإلى ما هنالك.

---

[1] - الإسراء ١١
[2] - المعارج ١٩ - ٢٣
[3] - الحج ٦٦ , الزخرف ١٥
[4] - هود ٩ - ١١
[5] - ابراهيم ٣٤
[6] - الإسراء ٦٧
[7] - عبس ١٧

الإنسان بطبعه ذي وسواس، وبالوسواس نراه متغيراً على الدوام، متقلباً في سلوكه وقيمه، وبهذا قال تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد"[1] وبثبات الرسالة إلى يوم الدين، يكون الإنتقال من تغير القيم، إلى القيم الثابتة التي لن تتغير، بهذا يكون تجاوز الوسواس الطبيعي الذي للإنسان.

الإنسان بطبعه بخيل، لأنه بما لديه من خير أومال يحافظ على بقائه، وبهذا يقول سبحانه وتعالى: "قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي إذاً لأمسكتم خشية الإنفاق وكان الإنسان قتوراً"[2] أي بخيلا، وعن بخله الطبيعي يقول الله: "لا يسأم الإنسان من دعاء الخير وإن مسَّه الشر فيؤس قنوط، ولئن أذقناه رحمة منا بعد ضراء مسته ليقولن هذا لي وما أظن الساعة قائمة وإن رُجعت إلى ربي إن لي عنده للحسنى"[3] "فأما الأنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمني، وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي أهانني"[4] "وإنه لحب الخير لشديد"[5]

فالإنسان طمَّاع، لا يمل من طلب الخير أو الأموال، وإن أصابه الشر فهو يئوس قنوط، وللخروج من اليأس والطمع عليه معرفة أن مالديه من نعمة، وما حُرم منه ليس إلا للإبتلاء، فلا الأرزاق تُعطى لذاتها، ولا تمنع للأذى والإهانة، إنه الإبتلاء، وتلك هي الغاية من وجود الإنسان، ومن تجاهل هذا القانون، سيزعم أن الرزق لا لهدف وغاية، وإنما حنكة وذكاء وعلم وشطارة "فإذا مسَّ الإنسان ضر دعانا ثم إذا خولناه نعمة منا قال إنما أوتيته على علم"[6]، وبهذا الزعم يكون فصله للرزق عن الإمتحان ليتعالى بنفسه وذكائه على الفقراء الذين هم حسب رأيه جهلة وأغبياء.

الإنسان بطبعه ذو ملق عند الحاجة وناكر معروف عند الغنى أو عند عدم الحاجة، حتى مع من أسدى إليه المعروف، وعن هذه الطبيعة يقول الله عزوجل:

---

[1] - ق ١٦
[2] - الإسراء ١٠٠
[3] - فصلت ٤٩ - ٥٠
[4] - الفجر ١٥ - ١٦
[5] - العاديات ٨
[6] - الزمر ٤٨

"وإذا مسَّ الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مَّر كأن لم يدعنا إلى ضر مسَّه"[1]

الإنسان صاحب هوى لنفعه، أو مع من ينتفع منه، وبالهوى يجادل بالباطل، رغم علمه أنه على الباطل "وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً"[2] وبالفُجر يتظاهر بقوة جدله، وكأنه على الحق "بل يريد الإنسان ليفجر أمامه"[3] ورغم ضعفه يعلن بالفجور الخصام لربه "خَلَق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين"[4]

الإنسان بطبعه أناني، يفضَّل نفسه على غيره، ومن الصعوبة أن تتساوى لديه الأنا والآخر، ولهذا فهو شحيح "ومن يُوق شُحَّ نفسه فأولئك هم المفلحون"[5]، "وأُحضرت الأنفس الشُحَّ"[6] وبالأمر التكليفي يقول الله عزوجل: "وأنفقوا خيراً لأنفسكم ومن يُوقَّ شُحَّ نفسه فأولئك هم المفلحون"[7] وبالخير الذي يعود للإنسان بعد الموت، يكون تجاوز الشح الطبيعي للإنسان. الإنسان بطبعه يطغى على الآخرين من بني جنسه، إن أصبح قوياً بما يملك، "كلا إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى"[8]

أي: الغنى = الطغيان. أو الغنى علَّة الطغيان.

قالت علياء: ولكن إن كان الله قد خلق الإنسان على طبيعة تميزت بالضعف، والعجلة، واليأس، والقنوط، والجزع، والمنع أو البخل، والطمع، ونكران الجميل، أو كفر النعمة، والتملق، والطغيان أو الظلم، فأين إذن قيمة الإنسان كخليفة؟

فقال الشيخ: إن هذه المميزات، هي المميزات للإنسان الغريزي الذي ينبعث سلوكه من غرائزه، أو الذي سخَّر العقل في خدمة الغرائز التي تعني الأنا فرد، أو أنا بقاء، وبما أن الغريزة قيد يجب التحرر منه، قال تعالى على التعميم: "والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر"[9]، ويكفي هنا أن نتذكَّر ما قد يحيق بالنوع البشري من أخطار جراء

---

[1] - يونس ١٢, الزمر ٨ , الإسراء , فصلت ٥١
[2] - الكهف ٥٤
[3] - القيامة ٥
[4] - يس ٧٧
[5] - الحشر ٩
[6] - النساء ١٢٨
[7] - التغابن ١٦
[8] - العلق ٦ ــ ٧
[9] - سورة العصر

التصرفات الحيوانية للإنسان، وبالتأكيد سيخسر الإنسان نفسه كنوع، إن هيمنت جبرية الغريزة على سلوك أعضائه، وبالإيمان بالعمل الصالح يكون المخرج المؤدي للتحرر.

أي: الإيمان = العمل الصالح لايساوي العمل الغريزي أما من حيث أن قيمة الإنسان بعقله، فقد قال الله سبحانه وتعالى: "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً"[١]. أي إذا عرفنا أن انتساب الأمور كلها بالمطلق إلى الله، عندها فقيمة الإنسان إنما بعقله أو علمه الذي جعله كشاهد محمول في البر والبحر والجو، مصداق قوله تعالى: "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها.."[٢]، أي إليكم فوَّض عمارة الأرض وتسخيرها لخدمة النوع، وبفكرة التسخير يكون أيضاً تحرُّر الإنسان من جبرية الطبيعة، وعن سلامة أو سوء استخدام الإنسان لعقله سيكون الحساب من الله تبارك وتعالى، ومن قرأ القرآن سيجد أن الكفر بالرسالة وزوال العقل سيان.

قالت علياء: الإنسان إذن وطالما سيحاسب، فهو إذن مخلوق لغاية، وما هي الغاية من خلق الإنسان برأيك؟

قال الشيخ: نعم، نعم، فالإنسان مخلوق لغاية، ليكون خليفة لله، وتلك هي الغاية، ولقد قال سبحانه: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"[٣]، أي ليكونوا عبيداً لله، يأتمرون بأمره وينتهون بنهيه، وبهذا يكون تحررهم من جبرية طبيعتهم أو غرائزهم، ومن جبرية الآخر والطبيعة، ولا فرق إن كان الآخر أموالاً أو عشيقة أو عدواً جباراً. عبوديتنا لله بالنتيجة هي التحرر لا لنفع لله الغني، لأن الحرية وطالما نحن في العالم لا يمكن حيازتها بأي سند طبيعي، حيث لا سند لها حقيقي إلا بالله الذي أراد لنا التحرر، وهو الذي سميناه ببرهان الأوامر والنواهي الإلهية.

قال محيي الدين: ولكن إن كان لا فاعل إلا الله، فكيف للإنسان الطاعة أو المعصية؟ أو كيف سيكون على إرادة لها القدرة على الطاعة أو المعصية؟.

وبعد أن ضحك الشيخ قال: حسن، حسن، ولكن هل الإنسان عاقل أم غير عاقل؟

---

[١] - الإسراء ٧

[٢] - هود ٦١

[٣] - الذاريات ٥٦

قال محيي الدين: إنه عاقل، ولكن ما يأتينا عن طريق الكشف هو الأفضل من العقل، أليس كذلك؟

وبعد أن ضحكت علياء، قال الشيخ: دعنا الآن من الكشف الذي لم يتعدى الهراء قط، واعلم أن الإنسان وطالما هو عاقل فهو حر، ولقد قال تعالى: "إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً، إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً"[1]

أي: "هديناه السبيل" = دلَّه للإختيار بين الشكر والكفر.

وإن علمنا أنه لا عقل وفق القرآن دون إدراك حسي، علمنا أنه لا إبتلاء أو تكليف إلا للعاقل، ولهذا ذُكرت الحواس قبل الهداية، وبهذا أيضاً قال تعالى: "ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين"[2]. أي بيَّنا لعقله طريق الشكر وطريق الكفر، طريق الشر وطريق الخير. وبالنتيجة:

"النجدين" = "إما شاكراً وإما كفورا"

ولولا إرادة الإختيار عند الإنسان ما قال الله بـ "إما" التي تعني حرية الإنسان، حتى أمام أوامر الله نفسه، أقصد بالطبع الأوامر التكليفية.

فقال محيي الدين: ولكن الذي يقرأ قوله تعالى: "ونفس وما سوَّاها فالهمها فجورها وتقواها"[3]، سيجد أن الطاعة والمعصية من فعل الله، شاهد ذلك أن كلاهما بإلهام عن الله عزوجل، وكيف عندها ستكون الإرادة الحرة للإنسان؟

قال الشيخ: هذا خطأ، ولو فكَّرنا بمعنى لفظة "سوَّاها" لعرفنا أنها تخص وتعني خلق النفس البشرية، وعندها "ألهمها" تعني جعلها قادرة على اختيار أن تكون على الفجور أو التقوى، فإن كانت على طبيعتها أو غريزتها، فإنها ستبقى على الفجور الطبيعي، وإن اختارت الإيمان عندها سيتم تجاوز ذلك الفجور، ولهذا نرى أن النفس من حيث إرادة الإختيار قد أصبحت على صنفين: الأولى: هي الغريزية أو النفس الأمَّارة "إن النفس لأمَّارة بالسوء"[4].

---

[1] - الإنسان ٢ - ٣

[2] - البلد ٨ ــ ١٠

[3] - الشمس ٧ ــ ٨

[4] - يوسف ٥٣

والثانية: المؤمنة أو المطمئنة: "يا أيتها النفس المطمئنة، ارجعي إلى ربك راضية مرضية"[1]. ولو كان معنى "ألهمها" بمعنى أجبرها على سلوك الفجور أوالتقوى، فالآيات حينئذ على التضارب! وكيف ذلك وقد قال تعالى بعدها: "قد أفلح من زكَّاها، وقد خاب من دسَّاها"

قالت علياء: حسن، حسن، وما رأيك لو كلَّمتنا عن الأوامر الإلهية، طالما هي برأيك برهان الحرية، وطالما هي صلة الوصل بين مالك المُلك وخليفته على حد تعبيرك، وطالما هي من جهة ثالثة لإصلاح مافي الإنسان من نقص طبيعي، ونتمنى أن يكون كلامك موجزاً دون الوقوع بالإسهاب المملَّ؟.

قال الشيخ: نعم، نعم، وإضافة لما قلتِ أقول: أنه لافهم حقيقي لقضية القضاء والقدر في الإسلام إلا بفهم طبيعة الأوامر والنواهي الإلهية، ولو قرأنا الأوامر الإلهية لوجدنا أن هنالك مبدءاً لا يجوز الخروج عنه إلى خلافه، حيث يقول الله سبحانه وتعالى عن هذا المبدأ: "قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون"[2]. أي كل من نسب الفحشاء إلى الله كأمر أو فعل فهو جاهل، كأنما جعل الله من أتباع الشيطان، أو كأنما قد ساوى بينهما بجهله، حيث يقول الله: "ومن يتبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر"[3]، فالشيطان لا الله "انما يأمركم بالسوء والفحشاء"[4]، وللتمييز بين الله والشيطان يقول عزوجل: "الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء، والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليم"[5]، أما الله "إن الله يأمر بالعدل والإحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي"[6]

أما المبدأ الثاني فهو الذي يخصُّ حرية الإنسان، وهذا ما نراه كما قلنا من قبل عند التمييز ما بين الأوامر الإلهية الموجَّهة للطبيعة، والأوامر الموجَّهة للإنسان، وعن الطبيعة المجبرة بالأمر يقول تعالى: "والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره"[7]، وأوامره بهذا الخصوص هي القوانين التي لا تستطيع الطبيعة

---

[1] - الفجر ٢٧ - ٢٨
[2] - الأعراف ٢٨
[3] - النور ٢١
[4] - البقرة ١٦٩
[5] - البقرة ٢٦٨
[6] - النحل ٩٠
[7] - الأعراف ٥٤

أن ترفضها، أو تتمرد عليها، لأنها بالأصل لا إرادة لها، ومن هذه القوانين مثلاً قوله: "وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره"[١] "الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك بأمره"[٢]. أي أن البحر لا يستطيع رفض حَملهِ للفلك، لأنه مُرغم على حَملهِ، وإلا لكان له إرادة وحرية واختيار، وبالتالي ابتلاء وتكاليف.

أماَّ الإنسان فالأمر مختلف، وقد قال تعالى: "فليحذر الذين يخالفون أمره.."[٣] . أي أن الإنسان له القدرة على مخالفة الأمر الإلهي. ومن حيث أن الله قد أمر بصلة الرحم نجد أن الخاسرون "يقطعون ما أمر الله به أن يوصل"[٤] أما أولي الألباب فهم "الذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل"[٥] . فالناس في هذا فريقين: فريق أراد الطاعة فنفَّذ الأمر، وفريق أراد المعصية، فعصى الأمر، وبإرادة الإنسان القطع والوصل، ونقض العهد، أو الإلتزام به، ولولا أن الإنسان فاعل بإرادته ما قال تعالى: "فافعلوا ما تؤمرون"[٦]، "ويفعلون ما يؤمرون"[٧]، "افعل ما تؤمر"[٨]، "إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون"[٩]. أما العصاة فقد "عتوا عن أمر ربهم"[١٠] وقوم عاد عصوا أوامر الله "واتبعوا أمر كل جبار عنيد"[١١] وابليس: "ففسق عن أمر ربه ـ."[١٢]، "قال ما منعك أن تسجد إذ أمرتك ـ."[١٣]، وبعض الإنس زاغ عن أمر الله "ومن يزغ منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير"[١٤] فالأوامر بحق هي البرهان على حرية الإنسان، ولولا الحرية ما كان امتحان وابتلاء، ولا رسل، ولا كون، ولا جنة، ولا نار، ولا حساب.

---

١ - ابراهيم ٣٢ , الحج ٦٥, الروم ٤٦
٢ - الجاثية ١٢
٣ - النور ٦٣
٤ - البقرة ٢٧ , الرعد ٢٥
٥ - الرعد ٢١
٦ - البينة ٥
٧ - النحل ٥٠
٨ - الصافات ١٠٢
٩ - الأنعام ١٥٩
١٠ - الأعراف ٧٧ , الذاريات ٤٤ , الطلاق ٨
١١ - هود ١١
١٢ - الكهف ٥٠
١٣ - الأعراف ١٢
١٤ - سبأ ١٢

أما عن قضية الأوامر وإصلاح الإنسان، فقد أراد الله المحافظة على قيمة خليفته حيث "أمر ألا تعبدوا إلا إياه"[١]

"إنما أمرت أن أعبد الله ولا أشرك به"[٢]، "وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً"[٣]، وبعبادة الله وحده يكون التخلص من احتمال سقوط الإنسان في عبوديته لما هو دونه، كعبادته للكواكب والجن وإلى ما هنالك، "ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً"[٤] "وما أمروا إلا ليعبدوا الله"[٥] وبعبادة الله وحده يكون تحرُّر الإنسان من كل ما سواه سبحانه، أي من كل ما هو مغرٍ أو مخيف في هذا العالم.

ولدفع الظلم أو النزاع من المجتمع أوالنوع قال تعالى: "قل أمر ربي بالقسط"[٦]. أي أمر بإقامة العدل، ولولا قدرة الإنسان على الظلم ما أمر الله بإقامة العدل الذي هو من مقدور الإنسان، وكذلك قل في قوله تعالى: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ـ٠"[٧] ومن تتبَّع أمثال هذه الأوامر التي تُحدِّد ما يجب أن يكون عقائدياً وسلوكياً، سيجدها كما قال الله "وكل أمر مُستقر"[٨]، أو لغرض مقصود به تجاوز احتمالات سقوط الخليفة، ولهذا نعت الأوامر بالبينات"وأتيناهم بينات من الأمر"[٩]، ومجموعة الأوامر هي الشريعة: "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فأتبعها ولا تتبع الذين لايعلمون"[١٠]، "واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم"[١١]، "فاستقم كما أمرت ومن تاب معك"[١٢]. وبالنتيجة نرى أن الشريعة، وبما فيها من أوامر كثيرة، تُعتبر كأعظم برهان على حرية الإرادة عند الإنسان، وإلا فلا شريعة، على الأقل لأنه لا تشريع ولا شريعة دون افتراض مسئولية الإنسان عن تصرفاته وأفعاله سلفاً، والجبري عندها هو

---

[١] - يوسف ٤٠
[٢] - الرعد ٣٦
[٣] - التوبة ٣١
[٤] - آل عمران ٨٠
[٥] - البينة ٥
[٦] - الأعراف ٢٩
[٧] - النساء ٥٨
[٨] - القمر ٣
[٩] - الجاثية ١٧
[١٠] - الجاثية ١٨
[١١] - الشورى ١٥
[١٢] - هود ١١٢

الذي أراد حذف ما يسمى الشريعة، وبهذا فلا علاقة له مع الإسلام، أليس كذلك يا محيي الدين؟

فقال محيي الدين وهو يعلو بحنقه: إن الصواب برأيي أن الدين حقيقة وشريعة، فالشريعة للعوام، والحقيقة لأهل الله، أو لأهل الحقيقة، وأهل الله باتخاذهم الأوامر من الله مباشرة، مُنفعلون لما أمرهم، ولهذا فليس لهم من إرادة وحرية، فإن أمرهم الله بالطاعة أطاعوا، وإن أمرهم بالمعصية عصوا، وكل أفعالهم طاعات، شأنهم في هذا شأن الملائكة الذين قال الله فيهم: "لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون"[١]

قال الشيخ: ولكن ليس أحد له تغيير طبيعته لتكون على طبيعة ملائكية، ولا لمسلمٍ الزعم بأوامر من الله وهي تعارض المعروف من الأوامر في القرآن والسنة، على الأقل لأن النبوة قد انقطعت بموته صلى الله عليه وسلم أما إن أتت تلك الأوامر المزعومة، وقد اتفقت مع الأوامر الشرعية، عندها فهي العودة للشريعة، عندها يكون الفصل بين الحقيقة والشريعة زعمٌ بلا مبرِّر.

---

[١] - التحريم ٦

الإذن الإلهي وحرية الإنسان:

وبعد أن صمت الشيخ قليلاً قال: واعلموا أيها السادة أن هنالك مصطلحاً آخر يبين لنا طبيعة العلاقة ما بين مالك المُلك وخليفته، ألا وهو "الإذن"، فإن أذن الله لخليفته بكذا وكذا، كان له ذلك، وإلا فلا، فالإذن هو الأصل لفكرة الحلال والحرام، أو للمسموح والممنوع، وبهذا يقول الله عزوجل: "قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً قل الله أذن لكم أم على الله تفترون"[١]

والإذن أيضاً أساس الدين: "أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين مالم يأذن به الله"[٢]، وبه يكون إنزال جبريل إلى الرسل "قل من كان عدواً لجبريل فإنه نزَّله على قلبك بإذن الله"[٣]، وبه تكون المعجزات للرسل: "وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله"[٤]، ولقد قال سبحانه عن عيسى عليه السلام: "وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني وتبرىء الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني"[٥]

وإن اتضح لنا أنه لا إذن ولا أمر إلا بفرقٍ بين الخالق والمخلوق، عندها سندرك خطأ وحدة الوجود التي لا قيام لها دون إلغاء الفرق بين الخليفة ومالك الملك، والتي لها من جهة أخرى، إلغاء التكاليف، وبالتالي مسئولية الإنسان وإرادته، لأنه بتوحيد "لا موجود إلا الله" سيكون الجبر بتوحيد "لا فاعل إلا الله".

فقال محيي الدين وشفتاه تتراقصان من الغضب: وهل قرأت كل آيات الإذن، والأوامر والنواهي، حتى حكمت بأنه لا جبر في القرآن من خلال هذين المصطلحين؟ فأن يكون لك التعميم من خلال الجزء فهذا ظلم غير جائز.

الحرية المطلقة:

ولما قال الشيخ: حسن، حسن، هيا إذن لنقرأ ما أردت. انطلقت علياء قائلة: أنا من جهتي سأسلِّم بأن الحرية كناتج ضروري عن وجود الأوامر والنواهي والإذن من الله. ولكن طالما أنا حرة بإرادتي، فأنا أريد، أو سأطلب التحرر من كل

---

[١] - يونس ٥٩
[٢] - شورى ٢١
[٣] - البقرة ٩٧
[٤] - الرعد ٣٨
[٥] - المائدة ١١٠

شيء، من عبودية الله، من الكون أو الطبيعة، من الآخر، من المعايير الخلقية والإجتماعية، من النفس بما فيها من غرائز ورغبات وبواعث وميول، من العقل بما فيه من أسباب وتفسيرات ومرجِّحات وغايات ونتائج، من الزمن بما فيه من حاضر وماض ومستقبل، سأتحرَّر من كل شيء، عندها سأكون مع الحرية المطلقة، عندها فأنا حرة وإرادة، وها هي "التجربة نفسها تدلنا على أن في وسعنا أن نحرك يدنا أو ندعها ساكنة، وتحريكها أو تركها ساكنة ليس له من مبرر سوى إرادتنا ذاتها"[1]، ولا علة لفعلي عندها مهما يكن "سوى إرادتي وحدها –٠ وهذا ما يجعلني أدرك أنني قد خُلقت على صورة الله ومثاله"[2] طالما لا أساس في حرية الله كما يقول "ديكارت" إلا "على لا تحدِّد الإرادة لأن الله لا يمكن أن يخضع لأية بواعث خارجية"[3]، بهذا فأنا الله أو كالإله، أو بهذا نسترد ما وهبناه لله من صفات، وإن سلَّمت بالموجودات كمخلوقات لله، فحريتي عندئذ تتمثَّل في هدم وإفساد كل ماخلقه الله، فالحرية والنشاط الهدَّام سيان، و"سارتر" في حقائقه يرى "أن "الهدم" خاصية إنسانية جوهرية، والإنسان وحده هو الذي –٠ يؤكد حريته بنشاطه الهدام"[4]، "وكأن مهمة الله أن يخلق من العدم، ومهمته هو – أي الأنسان – أن يحيل ما خلقه الله إلى العدم"[5]، ولولا أن الحرية والهدم سيَّان، ما كان هنالك حروب وشرور مصدرها الإنسان، وها هو التاريخ إن قرأتموه، سترون أنه ولا شيء آخر إلا الدماء التي أريقت في سبيل التحرر، أو في سبيل الهدم، إنه الهدم لكل ما يعيق الحرية، ولا فرق في هذا بين الآخر والطبيعة.

ونظر محيي الدين إلى الشيخ كأنما يعاتبه ليقول: انظر، انظر إلى ما تقوله هذه المأفونة، فقد برهنَت لها على وجود الحرية، وها هي دروب التحرُّر كما تراها ، وما الذي ستقوله الآن؟

فضحك الشيخ وهو يقول: ألستَ أنتَ القائل بتوحيد "لافاعل إلا الله"؟ فكيف تلومها على الذي قالته، والذي ستفعله هو قول الله وفعله؟، أما بالمقارنة مع الذي قُلته أنا، ففي أقوالها هذه كل البرهان على أن الأوامر والنواهي الإلهية إنما قصدت لتجاوز السلوك الغريزي الذي تحدثنا عنه علياء، إنها تُحدثنا عن بشرٍ قد تجرد من

[1] - ص ١٢١ مشكلة الحرية
[2] - ص ١٢١ نفسه
[3] - ص ١١٩ نفسه
[4] - ص ٤٨ مشكلة الإنسان
[5] - ص ٤٩ نفسه

العقل والقيم، حتى أصبح حيواناً مفسداً ذو ضرر على الطبيعة والنوع، فهل أدركتم ضرورة الأوامر الإلهية، إن أردتم الإنسان السوي، أم لا؟

قالت علياء: ولكنكم بالأصل لم تروا ما كان لنا عن العقل من نكبات، ولو كان لكم نظر، لأدركتم أن الكائن الغريزي هو الأفضل، ولو تأملتم في الحرية لأدركتم مع "سارتر" أن "الفعل الحر أبعد ما يكون عن الفعل الصادر عن روية وتعقل، إذ بتعاليه على سائر البواعث والأسباب العقلية يصبح فعلاً "لا معقولاً، وعندئذ قد يحق لنا أن نقول: ان الحرية – هي تلقائية الكائن الحي"[١] إنها التي "لا تقبل تفسيراً بأي حال"[٢] فالحرية والعقل لا يلتقيان، أما من حيث القيم، فقد "ذهب سارتر إلى أن من شأن الحرية أن تُبدع القيم وتخلق المعايير لذاتها وبذاتها بمقتضى إختيار مطلق، ودون أدنى باعث عقلي"[٣]

فالإختيار في الحرية، أو حرية الإختيار، أبداً يجب أن تكون غير مشروطة بأي شرط إلا الإختيار التلقائي الذي لا مرجَّح له، بهذا يكون استلاب القيم من الأشياء، وعندها "يصبح كل شيء مساوياً لأي شء آخر، دون أن يكون ثمة ميل أو انعطاف نحو هذا الطرف أو ذاك"[٤]

و"ماكدوجل مثلاً يصف السلوك بخاصية أساسية هامة تميزه عن حركة المادة، هي أنه تلقائي – ولا شك أن وصف السلوك بأنه تلقائي معناه أنه يحدث هكذا دون تحديد أو ارتباط بعوامل أخرى تعتبر مسئولة عنه"[٥]، والمتحرِّر على هذه الطريقة سيكون "حراً في جميع الظروف، يستوي في ذلك أن يكون متربعاً على كرسي العرش، أو أن يكون مكبلاً بالسلاسل والقيود"[٦]، والرواقيون أجادوا جداً في هذا الحديث، حتى أصبح التبر والتبن في نظرهم سواء.

والحرية المطلقة من جهة أخرى "لا تشعر بإلزام الحاضر وإلحاح المستقبل، لأنها قوة خالصة، لا تشعر بوطأة الظروف"[٧]، ولاهناك من "ارتباط على الإطلاق بين الحاضر من ناحية، أو بين الماضي والمستقبل من ناحية

---

[١] - ص ٢٠٦ مشكلة الحرية
[٢] - ص ١٣٠ نفسه
[٣] - ص ٥٢٢ – ٥٢٣ دراسات في الفلسفة المعاصرة
[٤] - ص ١٢٨ مشكلة الحرية
[٥] - ص ٤٢ المنهج العلمي و تفسير السلوك
[٦] - ص ٢٢٨ هيجل
[٧] - ص ٥٥٦ دراسات في الفلسفة المعاصرة

أخرى"[1] "وهكذا تنصرف الذات إلى تكذيب نفسها لحظة بعد أخرى، فتثور على تراث الماضي،وتتمرد على الزمان نفسه لتبدأ دائماً من جديد"[2] وإن عجزت الإرادة عن سحق الماضي، عندها ستتجه لسحق نفسها "ولا سبيل إلا الإنتحار، ولهذا رأى البعض أن الإنتحار "أعظم مظهر من مظاهر الحرية"[3]

وبعد أن أخذت نفساً عميقاً،نظرتْ إلينا وهي تقول: وقبل أن تأخذ كم الدهشة هنا وهناك، ساذكِّركم بالمبادئ الأساسية لهذه الحرية، وهي الآتي:

١. لاحرية إلا للإرادة، أي أن الحرية هي تحرر أفعال الإرادة من كل شء على الإطلاق.

٢. التغيُّير يحكم الوجود، ولهذا فلا زمان ولا هوية.

٣. الحرية = العشوائية = التلقائية = عدم الإكتراث = الهدم. الحرية = الأسباب = المرجح = العقل = المعايير = الميول.

٤. الفيزياء الحديثة بما تعنيه من انعدام التفسير العلمي هي التي ألهمت الإنسان هذه الحرية.

٥. الحرية = الألوهية

وبعد أن انتهت علياء من كلامها قال الشيخ: إن الحرية المطلقة بالأساس تعتمد على مساواة الإرادة بالإنسان، ولكن الإنسان ليس إرادة فقط، وطالما تجزئ الإنسان غير جائز، فالحرية المطلقة إذن تقترح إنساناً غير موجود، إنها "حرية خيالية هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى أي شئ آخر"[4]، لأنه يستحيل أن تكون إرادتنا كقوة خالصة، لاشعور لها بوطأة الظروف والزمن وإلى ما هنالك، وإلا ما سُميت إرادة، بل ما سُميت إرادة إلا لوجود مرجح لما يُراد، أما أن تكون حركة اليد ولا مرجَّح كبرهان على الإرادة الخالقة، فهذا ما لانراه إلا في التوافه من الأفعال، أو في الأفعال العبثية لاغير "ولو كانت حريتنا مطلقة – كما يقول ميرلوبنتي – لما كان للتاريخ أي معنى، أو أي اتجاه بالنسبة إلينا – إذ لكان من الممكن في هذه

[1] - ص ١٤ الجبر الذاتي
[2] - ص ٤٩ مشكلة الإنسان
[3] - ص ٥٠ نفسه
[4] - ص ٢١٠ مشكلة الحرية

الحالة أن يخرج أي شئ من أي شيء في أية لحظة"[1]، وعندها سنكون مع منطق المعجزات. ثم كيف يكون التحرر من الوجود والزمان؟! فهل الإنسان حر في "وجوده وفي اختيار وجوده وفي مجيئه إلى هذا العالم وذهابه منه؟ -٠ وهل حريته لا تتأثر بتكوينه النفسي وتركيبه الخلقي ومحيطه الذي يعيش فيه؟"[2] وهل لأصحاب الحرية المطلقة التحرُّر من المكان؟ ولو كان لهم هذا بالفعل، لما رأيت أحداً منهم على قيد الحياة. فالحرية المطلقة عبث موجه ضد النوع، وماذا إن انتزعنا العقل والأخلاق من الإنسان؟ عندها لامجتمع ولا بقاء للنوع، و"بيرون" مثلاً ذلك الفيلسوف الشكاك، كان يعلِّم الناس بوجوب عدم الإكتراث في سلوكهم "ولكن حدث يوماً أن كلباً هجم عليه، فكاد فيلسوفنا يموت فزعاً "ولما عوتب بذلك قال:" – انه من الصعب بالفعل أن ينتزع الفيلسوف الجانب الإنساني منه"[3] وبالنتيجة فالحرية المطلقة سواء كانت عن عدم الإكتراث، أو عن التلقائية، أو عن الإرادة المطلقة، أو عن العبث والعشوائية، فهي حرية غير إنسانية، غير عقلية، غير خلقية، وليس لها من حقيقة إلا العودة لما قبل العقل، أو للحيوانية البحتة.

- صلة الوصل بين الحرية والضرورة:

فقال محيي الدين: أراك ياشيخ، ولمَّا قصدتَ إلى دحض الحرية المطلقة، وكأنما قد أصبحتَ من أصحاب الجبر؟

قال الشيخ: لا، لا، ولكن هل علمت أنه "ليس ثمة جبرية مطلقة، وليس ثمة اختيار مطلق"[4]، أو حرية مطلقة، على الأقل لأن الإنسان موجود، أم ترانا سنتحرر من الوجود؟! الحرية المطلقة خصم للحرية العاقلة، وأصحابها هم الأعتى من الجبريين في عداوتهم للإنسان، والحرية كما يقول "يسبرز": "تصبح خاوية إذا لم يكن ثمة شيء يضادها"[5]، وإلا فلا حرية إن انعدم التحُّرر المشروط بوجود الضد.

فقال محيي الدين: وما هي أضداد الحرية برأيكم؟ هذا إن افترضنا أن للانسان حرية.

---

[1] - ص ٥٦١ دراسات في الفلسفة المعاصرة

[2] - ص ٩ فلسفة ديكارت ومنهجه

[3] - ص ١٠٣ المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية

[4] - ص ٢٢٢ مشكلة الحرية

[5] - ص ٤٧ نفسه

قال الشيخ: من المعلوم أن هناك الطبيعة بما تعنيه من قوانين عليّةِ، وهناك الآخرون بما تعنيه قوَّتهم أو إرادتهم، وهناك النفس بما تعنيه عليَّة البواعث والشهوات والميول.

وقبل أن يُتم الشيخ كلامه قالت علياء: وهناك أيضاً الله بما يعنيه وجوده من وجودٍ للقضاء والقدر.

وبعدها قال الشيخ: ولونظرنا إلى كل هذه الأضداد، لرأينا العلة أو السبب هو الذي يجمع بينها، فالسبب هو الضد للحرية، هذا إن قلنا أن حرية الإرادة تعني الفعل بلا سبب.

فقال محيي الدين: ولكن كيف للإرادة أن تكون حرة وهي مقرونة بالسبب ولابد؟ ولا أظنك ستلغي السبب من الوجود؟ خاصة وأن الله قد أمرنا باتخاذه.

وأسرعت علياء لتقول: بالميكروفيزياء تمَّ إلغاء السبب، فإن كان السبب أو القانون يعني التكرار، فالعشوائية والتلقائية ستعني اللاتكرار، وبهذا فلا أسباب تحكم إرادتنا التي تحررت من السبب، وإلا فلا تحرر.

قال محيي الدين: ولكننا لسنا بكائنات سينية، حتى نعيش على طبيعة الميكروفيزياء، هذا إن صحَّ لكم المساواة بين الجهل والميكروفيزياء.

قالت علياء: حسن، حسن، وما رأيكم بإلغاء السببية على طريق الغزالي؟ فالغزالي خفَّف من وطأة السببية واستخفَّ بها، حيث جعل الإرتباط بين الأسباب والنتائج لا يتعدى الإقتران الذي اعتاد عليه الإنسان، وبعدم وجود الله كمسبب للأسباب كما أرى، إذن فلاسببية في الطبيعة أو السلوك، وبتخلصنا من القانون والأسباب، عندها سيكون إمكان وجود الحرية في كل شيء، أو على الأقل عند كل من لا إيمان له بالله، أومن لا إيمان له بتدخل الله من خلال ما يسمى المعجزات، ومن أراد البحث عن القوانين السببية، فهو عندها الموهوم لأنه بميله اللاواعي يكون سعيه إلى "إفراغ الكون"[1] على صورته.

قال الشيخ: الإرادة المطلقة ليست للإنسان، وما نحن بالآلهة، فالقوانين السببية موجودة، وإن أردنا التحرر منها، فعلينا معرفتها، لأنه لا طريق لقهرها إلا بالمعرفة، و"برجسون" مثلاً "لم يجانب الصواب حينما فسر الحرية على أنها

---

[1] - ص ٨٢ الفيلسوف و العلم

إبداع وابتكار ما دامت الحتمية هي مجرد إعادة وتكرار"[1] أو وطالما لا إبتكار إلا بمعرفة الموجود من القوانين، ولولا معرفتي مثلاً بضرورة الأوكسجين للنار مامنعته عنها إن أردت إطفاءها، وعن نفس المبدأ كانت التكنولوجيا التي تعني برمتها تسخير القوانين الطبيعية، عن طريق معرفتها، بهذا فقط يكون نقل القوانين من وجودها المحايد، لتصبح كقوة يتحكّم بها الإنسان بعد أن كانت تطالبه بالرضوخ الذي لا تحرُّر منه، ومن فكرة الرضوخ قال الرواقيون من قبل: "ان الحرية ليست شيئاً آخر سوى الضرورة نفسها مفهومة ومرادة"[2]، فالرواقي يتعرَّف على الضرورة ليرضخ لها، ولكنها حرية سلبية، ولاكذلك حرية الفعل أو الحرية العاقلة التي نقصدها، لأنه لا معنى للحرية دون التحرر المعني بوجوب الفعل، فالإنسان "حر لأن لديه القدرة على التحكم في الطبيعة ـ ولعلَّ هذا ما عناه هيجل حينما قال: إن الحرية هي معرفة الضرورة"[3]، أو هي "الشعور بالضرورة"[4]، ولو تأملنا جيداً في فكرة الجبر التي تعني القهر، لعرفنا كيف أنها تفترض الحرية أمام كل من شعر بالضرورة أو الجبر، حيث لاجبر ولا إكراه، إلا إن شعرنا بوجود الجبر والإكراه، وبهذا المعنى نقول أيضاً مع "اسبينوزا":ان "الشعور بالضرورة هو عين الحرية"[5]، والقرآن من جهة أخرى يقول بأن الكون كله لخدمة الإنسان، من حيث هو خليفة، أو كنوع، وبهذا فالحرية إنما في توجيه الضرورة نحو غاية، وبالعلة الغائية تميُّز الإنسان عمن سواه.

قالت علياء: لا، لا، فمن قال أن الكون مسخَّر وذو غاية؟ فليس للكون وأحداثه من غاية، فلا البراكين لغاية خُلقية، ولا الزلازل لاصلاح الناس أو عقابهم، فالطبيعة لا تعمل مستهدفة غاية ما، ومن ثم فإن العلة التي تسمى غائية ليست إلا عن وهم "فالناس في عمومهم – كما يقول اسبينوزا – يظنون أن كل الأشياء الطبيعية تسلك مثلهم، مستهدفة غاية ما"[6]، ولهذا "اعتقدوا أن ما تسببه الطبيعة من كوارث ونكبات، سببه غضب الآلهة على الناس لانعدام تقواهم، رغم ما يرونه بأعينهم من أن هذه الكوارث تصيب التقي وغير التقي معاً"[7]

---

[1] ـ ص ٨٧ مشكلة الحرية
[2] ـ ص ٥١ نفسه
[3] ـ ص ٧٨ مشكلة الحرية
[4] ـ ص ٧٩ نفسه
[5] ـ ص ٣٤٣ الفلسفة الرواقية
[6] ـ ص ٩١ سبينوزا
[7] ـ ص ٩٢ نفسه

فقال محيي الدين: فهل أدركتِ كل الكون حتى حكمتِ بانتفاء الغاية عنه؟ فالغاية لانعرفها إن كان للكون غاية إلا من خالق الكون، أما عن الملموس فالتواؤم الموجود بين الكون ووجود الإنسان يشير إلى وجود غاية كونية

قال الشيخ: وإضافة إلى ما قاله محيي الدين، فأنا أرى أن الكوارث الطبيعية إن حدثت فهي الشهادة على أننا مازلنا غير مستخدمين للعقل بشكل أمثل، وبالعقل يجب أن نتحرَّر من أمثال هذه الكوارث، وإلا فكيف نرضى الأذى من الطبيعة، والعقل – كما أراده الله – هو السيد؟ أما عن قضية العقاب، فليس لنا هذا اليقين، طالما انقطعت الأخبار الإلهية بموت الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وإلا فكيف نقول بشئ، وربما ما قصده الله سبحانه، أما ما فعله من عقاب بفرعون وثمود وعاد، فهذا ما علمناه منه، لامن سواه سبحانه، ولما كان هذا العقاب عن طريق الظواهر الطبيعية العمياء نرى أن الله قد نجَّى المؤمنين منه، كشرط على أن الفعل للعقاب، ولهذا قال: "ولَّما جاء أمرنا نجينا هوداً"[1]، و"صالحاً"[2]، و"شعيباً"[3]، وكذلك نجى لوط ونوح والمؤمنين، إي إن كانت النجاة للمؤمنين من الكوارث الطبيعية، فالكوارث عندها قد وقعت بقصد العقاب، وإلا فلا حُكم لنا أبعد من ذلك.

قالت علياء: ولكن لو كان الكون لغاية، أو لِما قلتَ من تواؤم، فلِم يحتاج الإنسان لإخضاعه أوتسخيره؟ وإن قلنا بإرادة الإخضاع هذه، ودون نسيان الغاية، عندها إما الكون هو الناقص، أو الإنسان هو الناقص، فأيهما هو الناقص يا شيخنا؟

فقال الشيخ: إن الأرض، كما هي، لا تكفي النوع المتزايد على الدوام، ولا تفي بحاجاته المتزايدة، والأصل في هذا هو المحافظة على بقاء النوع، ولهذا الغرض زوَّد الله الإنسان بالعقل الذي هو وسيلتنا في الحفاظ على البقاء أو النوع، ولولا العقل لأكل البشر بعضهم بعضاً. وبهذا الفهم لا يحق لنا بعدها منع الإنسان من الفعل بحجة كمال الطبيعة، ولامنعه عن الإمتداد بملكاته وقدراته بحجة أنه الكائن الكامل، فالإنسان على نقص بحاجاته التي لاتُحد، وهو على كمال بما لديه من عقل، فبالعقل استأنس الحيوانات، وبه استأنس الأرض، فحثَّها على زيادة المردود، وبه بحث في أعماق البر والبحر، وبه طاروجال وسكن البحار، ولولاه ما نُعت بالمعمِّر للأرض، ولولا أن الكون مسخَّر له ما كان له صعود ونزول

---

[1] - هود ٥٨

[2] - هود ٦٦

[3] - هود ٩٤

للكواكب الأخرى، وهل كان له هذا كله، لو كان على العشوائية والتلقائية وعدم الإكترات؟ طبعاً لا، لأن الحيوان المجرد من العقل، لا بُعد له مع الغاية أو المستقبل، ولا إنشغال له بانقراض نوعه أو بقائه، فتبعاً للوجود كفايته وتكيفه، وليس له من تحرر يعلو به على الطبيعة، والإنسان كما يقول "هو كبخ" هوالوحيد "المجعول للحرية"[1]

[1] - ص ٢٢٨ مشكلة الحرية

ـ العلة الغائية:

قال محيي الدين: وما الذي تقصده بالعلة الغائية التي تميِّز بها الإنسان، وهل حسب رأيك ستصبح هي الأخرى خارج توحيد "لا فاعل إلا الله"، كما خرج العقل لديك عن ذلك التوحيد؟

قال الشيخ: أقصد أن السببية ليست بلونٍ وحيد، ومن ظن البعض أنه لا سببية إلا سببية الطبيعة تم وضع "الإنسان والطبيعة على صعيد واحد"[١]. ولهذا نادوا بحتمية التنبؤ التي تعني الجبر، وزعموا أن من معرفتهم لماضي الإنسان وحاضره يمكن معرفة سلوكه، ولكنهم نسوا أن الإنسان هو الوحيد الذي يضع الغاية كعلة تقبع في المستقبل، وبوجود العلة في المستقبل اللامُدْرَك يكون عدم التنبؤ بالسلوك التابع لهذه العلة.

قال محيي الدين: وبذلك أيضاً يكون الإنسان عبداً لعلة الغاية ومجبراً بها، وكيف له حينئذ أن يتحرّر؟

قال الشيخ: ولكننا من قبل قد قلنا: أن الحرية تعني أن يكون الإنسان علة أفعاله، والعلة الغائية تؤكد هذا المعنى، بل هي القصد وبها المسئولية، أما من حيث التحرُّر من هذه العلة، فهو في السعي الدائم للوصول إلى الخير المطلق الذي لا شر فيه، أي بجعلها فيما وراء الطبيعة، فيما وراء الأنا، فيما وراء الموت، فيما وراء العالم الممتزج بالخير والشر، وهذا لن يكون إلا من خلال الرواية الكونية التي مدارها العبودية لله، أوالخيار بين الدنيا والآخرة، ومن اختار الآخرة، فقد تحرَّر من عبودية الأغراض الدنيا، ومن دناءة النفس، وتجبُّر الآخرين، ولا تحرر من عبودية العلة الغائية بشكل مطلق إلا إن أصبح الإنسان لِما أراده الله أن يكون، أي بطاعته سبحانه، وبطاعة الله يكون التحرر حتى من الحرية نفسها، لأن العقل بما فيه من قيد وضوابط ومعايير، هو الذي اختار التحرر من الحرية!!

فقال محيي الدين: ولكننا بمعرفة ما أراده الله من الأوامر والنواهي، وبمعرفتنا بما لهذا الإنسان من غاية، عندها سنتنبأ بسلوكه يقيناً وعندها سيكون الجبر، طالما الجبر والتنبؤ سيَّان.

---

[١] ـ ص ٢٠٤ الجبر الذاتي

قال الشيخ: هذا صحيح، وإلا فما الذي تعنيه الهوية، وبالجبر الذاتي تكون الإمامة، ناهيك أنه لا جبر بالتنبؤ، ولهذا ندعو قائلين: "اللهم ثبتنا على الإيمان"، ولكن الأمور بخواتيمها، وسبحان مقلِّب القلوب.

فقال محيي الدين مسرعاً وكأنما اقتنص صيداً ثميناً: نعم، نعم، فاعترافك بأن الله مقلِّب القلوب، عندها هو الفاعل لكل ذي فعل، فسبحانه لا فاعل سواه، فمن أين أتينا إذن بالإرادة والحرية والإختيار، فدعك من ذلك بالله عليك وعد إلى رشدك يرحمك الله.

قال الشيخ: ولكن أما آن لك يا محيي الدين، معرفة أن تقليب القلوب هوالقانون النفسي الذي وضعه الله كقدر على معنى أنه لا ثبات للقلوب، "وكل يوم هو في شأن" أم سترى أن هذا ليس بقانون من قوانين الله؟! ولولا أنه من القوانين، ما طلبنا من الله التدخل للتثبيت. وعلى كلٍ تعالوا لنعود إلى ما كنا عليه، لننظر في أضداد الحرية، أما أنا فقد قلت أن العبودية هي الضد للحرية، طالما الحرية لن تكون برفض العلة أو الأسباب، إلا إن أردنا ها غير عقلية، أي إن الأسباب أو جبرية الأسباب ليست بضد الحرية كما ظن البعض، إنما العبودية هي الضد للحرية، وعبوديتنا للطبيعة لن تكون إلا ونحن على الجهل، فالجبرية جهل والعلم تحرر، وبالعلم نقول: لا للطبيعة، وبهذه "اللا" يكون الإنسان هو السيد، أو الخليفة الحقيقي لله سبحانه وتعالى.

فقال محيي الدين: ولكن طالما أن الروح هي الحرية، فضد الحرية بالتأكيد هو المادة، ومن تحررت روحه فهو الآمر للطبيعة بإرادته التي أصبحت إلهية!!

ولما ضحكنا جميعاً قالت علياء: نعم، نعم، وبهذا المعنى للحرية التي قلتَ بها يا شيخنا، يجب أن نقول: لا، للإله، حتى نكون آمنين على حريتنا بشكل صحيح.

وعندها نظر محيي الدين إلى الشيخ بغضب ليقول موبِّخاً: هاهي الحرية التي قلت، وها هي النتيجة، أيعجبك هذا يا شيخ؟!

وقبل أن يجيب الشيخ قالت علياء: ولكن "برجسون" جعل الحرية في العبودية، فالعبد برأيه "يزداد حرية كلما ازداد عبودية -. والأسير في نظره "مثلاً" لا يتحرر حينما يهرب من أسره، بل حينما يتحوَّل إلى أسير إرادي، يقبل لنفسه

الأسر عن طواعية واختيار"[1]، أي أن التحرر أو الحرية ليست في القول "لا" للجبر، أو للقانون، وإنما في القول "نعم"، أي بالرضا عن الخضوع للجبرية.

قال الشيخ: إن "اللا" التي قلتِ، ليست "لا" للقانون، وإنما هي "اللا" لجبرية القانون، أي لجعل القانون وسيلة في يدنا، عوضاً عن إرغامنا، أما بالنسبة لبرجسون، فالتحرر هو الرضا بالجبر، وهذا برأيي مرفوض، لأنه لا عبودية إلا لله، أو لأن التعميم بالرضوخ للطبيعة مرفوض، وها هو تاريخ الإنسان المعرفي يشهد على خطأ حرية الرضوخ، وإلا ما كان للإنسان تقدم علمي، بل ولا علم بالأصل.

قالت علياء: ولكنك من قبل قد قلتَ بأن الحرية هي الإحساس بالحرية، وعليه، فما قولك بمن يقول: ان الحرية هي الشعور بالضرورة، أو الشعور بعدم الحرية؟ وهذا أيضاً ما قلتَ به أنت، أم لا ترى أن هنالك من تناقض موجود بين القولين؟

فقال الشيخ: الإحساس بالحرية، هو الإحساس بوجود الإرادة، أو بوجود إمكانية الإختيار، التي لها هذا الفعل أو ذاك، تماماً كإحساسنا بوجود اليد والعقل وإلى ما هنالك، أو بمعنى آخر: هو الإحساس بعدم وجود ما يمنعني من الفعل، وإن وُجد هذا الإحساس فعندها يكون الفعل المؤدي للتحرر، وإلا فلا حرية، أما بالنسبة للضرورة فالشعور بها لا يكفي للتحرر منها، لأنه لابد من معرفة الضرورة، وهذا ما قلته أنا، وبالتالي فالحرية هي عدم القهر، أي العبودية هي الضد الوحيد للحرية.

قالت علياء: ولكن العبودية أو القهر، لا نهاية له، فطالما نحن سائرون بالعلم، فكأننا ساعون لجهل جديد، وما أن نقتحم قلعة حتى تبرز أمامنا قلاع مجهولة لا حصر لها، وهذا معناه أنه لا تحرُّر للإنسان على الإطلاق.

قال الشيخ: نعم، نعم، ولهذا قلنا أن الحرية عمل دؤوب، ومجاهدة لن تتوقف، وللجميع أن يشاركوا في التحرر، وإن كان العلم للحصول على كل الحقيقة، فليس لنا من حقيقة مطلقة، طالما الأصوب لنا هو السير نحو الحقيقة لا ملكها، ولهذا فإمامنا عل الدوام سيكون: "وما أو تيتم من العلم إلا قليلا"، ولهذا أيضاً فلا حرية سنصل إليها ولا عمل، أو ولا تحرر بعدها، فالحرية أبداً ستبقى أعظم من نيلها، إنها حلم النوع كله، حتى نهاية الدنيا، وما هي لأناسٍ دون أناس، ولا لحقبةٍ دون

---

[1] - ص ٨٦ مشكلة الحرية

حقبة، وربما ستكون للإنسان في خاتمة المطاف، ولكن عندها سيكون الفصل الأخير للرواية الكونية، ولا بقاء عندها للنوع البشري، لأنه لا إله حر مطلق إلا الله تبارك وتعالى.

فقال محيي الدين: وماذا في النتيجة، أهو الجبر، أم الحرية؟ أريد جواباً صريحاً وشافياً.

قال الشيخ: سؤالك هذا غريب عجيب، وهو خطأ، وياحبذا لو سألت: أتحرر، أم رضى بالعبودية؟ فالإنسان كما تعلم وجد في هذا العالم، ومن زعم لتحرره اقتراح عالم غير الموجود، فهو إنهزامي وواهم، وطالما أن الجبر شرط التحرر، والحرية شرط لوجود الجبر، فكيف عندها الفصل بين الحرية والجبر؟ وإن كان هذا الفصل ولا بد، فهو الفصل بين من أراد التحرر ومن أراد العبودية، لأن التحرر بالنيجة موقف من الوجود، وكُثُرهُم الذين كالدواب يعيشون ويموتون بلا موقف، وها هي اللغة، فما رأيك لو بحثنا في معنى الجبر؟ لعل الغمَّة تنقشع عن صدرك.

- الجبر والمعنى اللغوي:

فقال محيي الدين: نعم، نعم، فهيا إذن، ومن ثم لبحث مصطلح الجبر في القرآن الكريم، وما رأيك؟

قال الشيخ: حسن، حسن، فالجبر كما هو معلوم في اللغة يرجع إلى ثلاثة أصول:

الأول: أن يغنى الرجل من فقر، أي يجبر فقره، أو يجبر عظمه من كسر. وهذا من الإصلاح.

الثاني: الإكراه والقهر، ولهذا يقال: أجبرتُه على كذا، إذا أكرهته عليه، ومنه مَلِكٌ جبار.

الثالث: من العز والإمتناع، ومنه نخلة جبارة، وبهذا قوله تعالى: "إن فيها قوماً جبارين"[١]، والجبر "قد ارتبط في لغة العرب، حتى قبل الإسلام، بمعنى الإستبداد والإستعباد، فلقد كانوا يسمون الحُكم الجائر المستبد: بالجبرية، أوالجبارية، والحاكم فيه بالجبار"[٢]

ووفق الأصل الثاني، او وفق موضوعنا، فالجبر هو الإكراه، أو إكراه الغير على فعل لا يقصده، أو لا يريده، ولهذا قلنا أنه لا ضد للحرية إلا العبودية، وللجبار تبعاً لإجبار الغير صفات منها: "العِند"، وبهذا قال تعالى عن قوم "عاد": "واتبعوا أمر كل جبار عنيد"[٣]، وقال: "وخاب كل جبار عنيد"[٤]، ومن صفات الجبار عصيانه لله عزوجل، أما يحيى فقد كان "براً بوالديه ولم يكن جباراً عصياً"[٥]، ومنها الشقاء، وعيسى عليه السلام يقول: "وبراً بوالدتي ولم يجعلني جباراً شقياً"[٦]

ومنها عدم الإصلاح: "إن تريد إلا أن تكون جباراً في الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين"[٧]

---

[١] - المائدة ٢٢
[٢] - ص ٧ المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية
[٣] - هود ٥٩
[٤] - ابراهيم ١٥
[٥] - مريم ١٤
[٦] - مريم ٣٢
[٧] - القصص ١٩

ومنها العصيان والبطش وانعدام التقوى: "وإذ بطشتم بطشتم جبارين، فاتقوا الله وأطيعون"[1] فإن كانت صفات من يُجبر سواه على سلوك ما لا يرغب فيه هي كما رأيت، فكيف يكون الله هو الفاعل لأفعال عباده؟ وكيف يكون فاعلاً لأفعال عباده، وهو القائل لنبيه صلى الله عليه وسلم: "نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبَّار فذكِّر بالقرآن من يخاف وعيد"[2]

فقال محيي الدين: ولكن أليس من أسمائه تعالى "الجبار"؟

قال الشيخ: نعم، نعم، ولكن هذا من باب القدرة المطلقة، لامن باب أنه كتشريع يُجبر عباده على أفعالهم، ففي المطلق إن أراد الله شيئاً، وأراد العباد كلهم شيئاً، فلا قدرة لهم على معارضته أو معارضة إرادته، ولهذا فهو جبار السموات والأرض، وهاهي الطبيعة ولا قدرة لها على عصيان ما وضعه الله فيها من قوانين، أو بما أجبرها عليه، وإذا أردنا معرفة المعلوم التشريعي كعلاقة الله بافعالنا، فعلينا أيضاً النظر بمصطلح "الإكراه" لعل الأمور تنجلي أمامنا بشكل أوضح، فما رأيكم؟

قلت: نعم، نعم، وكلنا آذان صاغية، فتفضَّل يا شيخنا.

قال الشيخ: اعلموا أن مصطلح الإكراه قد ورد في القرآن بمعرض الذم، واسمعوا لما يلي: يقول الله على لسان سحرة فرعون: "إنا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى"[3]، وقد رفع سبحانه المؤاخذة عن المُكره، حيث ميَّز بين المكره واللامكره بقوله: "من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أُكره وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم"[4] وهنا يتضح ارتباط المؤاخذة بالإرادة، وعدمها مع انعدام الإرادة، ومن أجل المسئولية أو المؤاخذة نهى رسوله عن اتخاذ الإكراه كوسيلة لقيام الدين حيث قال: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"[5]، "وما أنت عليهم بوكيل"[6]، "لست عليهم بمسيطر"، وما منع رسوله عن الإكراه، حتى لو كان قادراً عليه، إلا لأن الإكراه يتعارض مع

---

[1] - الشعراء ١٣٠ -١٣١

[2] - ق ٤٥

[3] - طه ٧٣

[4] - النحل ١٠٦

[5] - يونس ٩٩

[6] - الشورى ٦ , يونس ٩٩

قانون قيام الدين، ولقد قال سبحانه وتعالى عن هذا القانون: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"[١]، "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"[٢]، أي بالإكراه لا بيان للرشد من الغي، وبالتالي فلا دين، طالما الدين بالأصل لهذا البيان أو الإمتحان، ولو نظرنا في القانون الأعم الناتج عن قوله سبحانه: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً"، "ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة"[٣]، لعرفنا أن مشيئة الله كقانون يعم النوع البشري هو أن يكون فيهم مؤمنين وكفرة، وهذا ما شاءه، وإن أراد بالمطلق سبحانه، أن يكونوا جميعهم على الإيمان لفعل، ولكنه شاء أن يكونوا أمماً، كما شاء أن يكون فيهم كفرة ومؤمنون.

فقال محيي الدين: إن ما تقوله من القوانين، تبعاً لهذه الآيات، خطأ، لأن هذه الآيات من المتشابه الذي يجب تأويله، وأرجو ألا تتجرأ بأحكامك على الله، خاصة وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار"، فاتق الله فيما تقول، لعلك أن تكون من الراشدين.

قال الشيخ: إن قلنا بإحكام المتشابه، فعلى الإحكام أن يكون بمعايير الرواية الكونية لا كيفما اتفق، أو كيفما نحب ونريد، وإلا فهو التنازع المرفوض، وعلى كل فإن ما رأيناه من معاني الجبر والإكراه في اللغة والقرآن، كلها تشير إلى أنه لا ضد للحرية إلا القهر أو العبودية، وبالتالي فإن الله ليس بُمكرهٍ عباده على أفعالهم، لا لعجزٍ بالطبع، بل هوالقادر بالمطلق على كل شيء، ولكنه التشريع الذي سيبقى على شأن مختلف، وهذا ما يجب أن نعيه جيداً، وإلا فقد يختلط لدينا الحابل بالنابل.

قال محيي الدين: ولكن من المعلوم أن أحدنا يُكره غيره لنقص هو عليه، أو لحاجة يريدها، أو لعيبٍ ما. أما أن أجبرنا الله على أفعالنا، فهو لنفعنا، خاصة وهو تعالى الغني والكامل، ولهذا فلا ضير إن اعترفنا بأننا مُجبرون على أفعالنا من الله، وليس بهذا من اخترام للعدل، طالما هو المتصرف في ملكه، أو وهو الذي لا يُسأل عما يفعل.

قال الشيخ: ولكن الله نهى رسوله عن الإكراه، رغم أنه لخير المُكرهين، وإن أكره العباد سبحانه على أفعالهم، عندها فجهنم هي الخير، طالما الإكراه الالهي بقصد الخير، عندها سنكون مع اللا معقول المرفوض شرعاً وعقيدة، والأصل

---

[١] - البقرة ٢٥٥

[٢] - الكهف ٢٩

[٣] - الشورى ٨

يقول: "لا إكراه في الدين" إلا إن أردنا زوال الدين نفسه، وهذا ما لا يطلبه مسلم على الإطلاق.

- الارادة والبواعث:

ولما أراد محيي الدين الكلام قاطعته قائلاً: والآن ما رأيكم أيها السادة بالإقتراب نحو الإرادة ذاتها، لنرى إن كان لها التحرر أم هي مجبرة بالفعل؟

فقال محيي الدين: إن الناس مطبوعون بأفعالهم، فمنهم من طُبع على الشر، ومنهم من طُبع على الخير، ومنهم من طُبع على الكرم، ومنهم من طُبع على البخل، ولافكاك لأحد مما طُبع عليه، شاننا في هذا شأن النار التي طُبعت على الحرارة، والثلج الذي طُبع على البرودة أو التبريد، والحجر يسقط للأسفل بطبعه، والدخان يصعد للأعلى بطبعه، وهكذا الإنسان في افعاله كلها، فهو مُجبر في كل شؤونه أو بطبيعته، فمن أين إذن ستأتيه الإرادة؟ وإن كان ولابد فالطبع عندها هو الإرادة، و"اسبينوزا" مثلاً قد اقترب من هذه الحقيقة حيث "يعتقد أن ما يسمى غالباً بالإرادة هو في الحقيقة رغبات أو غرائز أساسها جميعاً حفظ بقاء الفرد"[1]، أي أن محافظة الفرد على بقائه هو طبع غُرز فيه، وبناء عليه فكيف "يكون للإنسان إرادة حرة"؟ وقلت متسائلاً: ولكن عندها لاجدوى من التربية، اليس كذلك؟

فقال محيي الدين: نعم، نعم، فالطبع يغلب التطبع، ومن استأنس العقرب فلا بد أن يلسعه في نهاية المطاف، ومن المحال على التربية جعل الحمام من الكواسر، فالتربية في حقيقتها هراء وجهد ضائع، فالإنسان مُجبر بما طُبع عليه، وليس للتربية أن تغيِّر الطبع.

قال الشيخ: هذا خطأ، وإلا ما كانت الرسالات الإلهية للإنسان، وإن أردنا الوصول إلى ما تعنيه الإرادة، فيجب علينا في البدء النظر فيما تعنيه البواعث، طالما قد تَّم الخلط ما بين البواعث الفطرية والإرادة، حتى أصبحتا من صنف واحد.

وبعد أن قلت: نعم، نعم، أردف الشيخ قائلاً: فمن المعلوم كما يقول "ابن رشد" أن الأشياء الفاعلة المؤثِّرة صنفين: صنف يفعل بطبيعته ولا مزيد وصنف، أو "الصنف الثاني: أشياء لها أن تفعل الشيء في وقت، وتفعل ضده في وقت آخر.

---

[1] - ص ٢٢٢ قصة الفلسفة

وهذه نسميها مُريدة مختارة. وهذه إنما تفعل عن علمٍ وروية"[1]، وبهذا يكون التمييز بين أفعال الطبيعة والحيوانات عن أفعال الإنسان، الذي تميَّز بالعقل والإرادة، ومن حيث أن الإنسان بحريته علة فاعلة تقول: أنه "لا يُعد في الأسباب الفاعلة إلا من فعل بروية واختيار، فإن فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد في الأسباب الفاعلة"[2] ، أي أنه ليس من مسئولية على أفعال الطبع، وهذا بالطبع يتنافى مع كل ما تعنيه الأديان والأخلاق.

فقال محيي الدين: لا، ليس من إرادة حرة إلا في الوهم، وكل ما في الأمر لمن نظر جيداً هو ظن "الناس أنهم أحرار لأنهم يدركون رغباتهم ومشيئاتهم، وهم يجهلون الأسباب التي تسوقهم إلى أن يرغبوا أو يشتهوا"[3]، ولو أدركوا تلك الأسباب لعرفوا أنهم مُجبرون على رغباتهم وشهواتهم، والبواعث التي تدفعنا للسلوك هي الأسباب التي تدفعنا للفعل الذي نظن أننا فعلناه بحرية، فالدوافع على الإجمال "حالة داخلية جسمية أو نفسية توترية"[4]، وهي التي تدفعنا للفعل دفعاً، والدوافع النفسية منها ما هي شعورية ومنها ما هي لاشعورية مكبوتة في اللاوعي، وإن كانت الإرادة بين فكي الكماشة هاتين، فكيف لها أن تكون حرة؟ والحقيقة وهذا ما يقوله علم النفس "آن كل نشاطنا متوقف بالضرورة على حالاتنا النفسية السابقة، سواء أكانت وجدانية كالرغبات والأهواء، أم إدراكية كالتصورات والأفكار"[5]، أم ستزرعون الإرادة بأرض العدم؟ أو ربما ترغبون بإلغاء علم النفس من الوجود؟ لا، لا، لاأظنكم ستتجرؤون على ذلك، وإلا أضحكتم الخلق عليكم. وبعد أن ضحك عالياً أردف قائلاً: فالإرادة إذن "مشروطة بالبواعث، أو أن البواعث هي التي تُحركنا إلى العمل – فلاشيء يمكن أن يتحقق بدون سبب"[6]، وعندها فلا وجود لإرادة حرة. و"هيوم" يرى أن "الضرورة تتحكَّم في الأفعال الإنسانية، كما تتحكَّم في الأحداث الطبيعية، بدليل أن اطراداً في سلوكنا يسمح بتقرير وجود نوع من الإرتباط بين بواعثنا وأفعالنا"[7]، فنحن نتوهَّم أننا أحرار، ولكن "المتأمل في سلوكنا

---

[1] - ص ٢٥٥ تهافت التهافت

[2] - ص ٢٥٨ نفسه

[3] - ص ٢٢٣ قصة الفلسفة

[4] - ص ١٣٦ مدخل إلى الأسس النفسية

[5] - ص ١١٦ مشكلة الحرية

[6] - ص ١٢٤ نفسه

[7] - ص ٥٣ نفسه

قد يستطيع أن يتنبأ بأفعالنا"[1]، وأصحاب نظرية المصاحبة، أو المدرسة السلوكية على الإجمال يرون "أن بواعثنا هي التي تتحكم في اختياراتنا، وعلى ذلك فلو أنك عرفت البواعث الموجودة في اختيار أحد الناس والقوة النسبية لكل باعث من البواعث"[2]، لعرفت أو تنبأت بما سيكون سلوكه، وإن لم تعرف هذا على اليقين فهو يعود لنقص في المعرفة، أو إلى التحليل الناقص، لا إلى القول بأن السلوك البشري لا علاقة له بالتحديد السببي. فالسلوك البشري مطرَّد، وإلا فلا قوانين للعقوبات، وفكرة المسئولية بالتالي هي فكرة جبرية سببية لا علاقة لها بالحرية.

فقالت علياء: ها أنتم قد عدتم إلى الميكروفيزياء التي لا بديل لها إن أردنا التحرر، فبالعشوائية أوالسلوك التلقائي نتحرَّر من البواعث، وعندها لا سببية ولا رابطة ضرورية بين السلوك والبواعث، ولا وجود عندها لأي معنى غائي لأفعالنا، ولا خلاص لنا من هذه الجبرية إلا إن جعلنا الإرادة هي الفعل، ولقد قال "الجاحظ" فيما روى "الكعبي": أنه "لا فعل للإنسان إلا الإرادة"[3]

قال الشيخ: هذا هراء وحمق، وما نحن بالكائنات اللاعاقلة، ولو تأملنا في نظرية المصاحبة لرأيناها ظينة بتنبؤاتها، ولا خلاص لها من هذه الطبيعة.

واندفع محيي الدين مقاطعاً الشيخ بصوته الضخم ليقول: وليست نظرية المصاحبة هي التي تقول بالجبر فقط ، فهناك أيضاً النظريات الفسيولوجية والنفسية، وكلها جبرية، ولقد حدَّثتكم من قبل عن الفراسة بقراءة الجسد، حيث أن "الإختلاف في التركيب والبنية الجسدية إنما يؤدي إلى الإختلاف في أنماط السلوك بين الفرد والفرد الآخر"[4]، والخِلقة الحسنة كما يقال "إنما تدل على حُسن الخلق وعلى تفاؤل، وأن قبحها إنما يدل على شراسة وسوء في الخُلق"[5]، والأمراض النفسية، كلها لايتم تفسيرها وفهمها إلا عن طريق الجبر، وبهذا الجبر يكون التنبؤ عن سلوك أصحابها، فمرض "عتاه الشيخوخة" الذي يصيب المخ يؤدي بأصحابه لارتكاب "جريمة القتل ضد الزوجة"[6]، جنون الحمل والنفاس لدى المرأة، قد يؤدي

[1] - ص ٥٣ نفسه
[2] - ص ١٩٢ الجبر الذاتي
[3] - ص ١٦٠ الفرق بين الفرق
[4] - ص ١٣٣ مقدمة في الانحراف الاجتماعي
[5] - ص ١٣٥ نفسه
[6] - ص ٢٠٤ نفسه

بما فيه من فقدان التوازن "إلى قتل الوليد"[1]، والمصابون بالصرع يقومون "بجرائم الإعتداء دون أية دوافع أو أسباب"[2]، وجنون الشك والإرتياب، يؤدي هو الآخر "إلى جرائم العنف التي قمتها القتل"، ومرض "الفصام" أو ازدواج الشخصية، يدفع بصاحبه إلى العزلة وجرائم العنف، المس الإنقباضي يؤدي إلى جرائم القتل والإنتحار، وكذلك وعلى نفس الوتيرة قل عن مرض "العتاه المبكر"، ومرض "الذهان أو الهوس"، ومرض "البارانويا".

ومدرسة التحليل النفسي بزعامة "فرويد" قد دعمت هي الأخرى الموقف الجبري، "حين فسرت قوانا الداعية: كالإرادة والعقل والضمير الخ بأنها محكومة تماماً بقوى لا عقلية يرقد معظمها تحت عتبة الشعور"، وهل لك يا شيخنا من شيء لتقوله بعد الذي سمعت؟

قال الشيخ: نعم، نعم، ولكن كيف لنا الربط بين السلوك والدافع الأقوى؟

إن هذا الإرتباط لو حلَّلناه لوجدناه مغلوطاً، لأنه بعد وقوع الفعل يُقال أنه حدث بباعث أقوى، أي أننا نفسر بالنتيجة، لا أننا نفسر بالأسباب لتبرير النتيجة، وهذا خطأ منهجي فادح، ومن هذا الخطأ كان القول بجبرية البواعث. ثم كيف تكون البواعث مُلزمة إن كنت أنا لا أفهمها إلا من باب القِيم، لا من باب العلل، بهذا فهي "بواعثي أنا"، لأني أنا الذي أعطيها تلك القيمة، "فليس للبواعث والدوافع ماهية ثابتة، بل أنا الذي أخلع على تلك الدوافع والبواعث من معنى، وهذا المعنى قابل للتحول والتغير"[3]، تبعاً لما أراه من قيمة، ومن ألزم نفسه، فما هو بالمجبر، لأنه لاجبر إلا بمعنى القهر والإكراه، ولهذا أيضاً لا يمكننا التنبؤ بسلوك الأخرين، من خلال البواعث، وكيف لنا التنبؤ إن عرفنا أن الآخر نفسه، لا يعرف مقدماً نوع الفعل الذي سيحققه، وأنه لذلك يتأمل ويتدبر، "وهكذا نرى أنه لا سبيل إلى التنبؤ بأفعال الآخرين، سواء نظرنا إلى الآخرين من الخارج، أم افترضنا بطريقة، وهي غير محتملة إمكان النفاذ إلى باطن نفوسهم"[4]، ولقد قال "الخوارزمي"مثلاً: انه يستحيل أن يكون الباعث أو الداعي مؤدياً "إلى حد الوجوب"[5]، وإلا لكان نفس الباعث دوماً يؤدي إلى نفس الإستجابة عند كل البشر، وهذا لا وجود له، والناس

---

[1] - ص ٢٠٥

[2] - ص ١٢ الجبر الذاتي

[3] - ص ١٢٩ مشكلة الحرية

[4] - ص ١٣٢ نفسه

[5] - ص ٣٠٢ شفاء العليل

حتى "في حياتهم اليومية يستجيبون استجابات مختلفة لنفس المثير، ويستجيب الفرد الواحد استجابات مختلفة للمثير الواحد في أوقات مختلفة"[١]. أما عن فاعلية الغرائز كتفسير جبري، فهذا غير صحيح، لأن التربية والقيم والحياة النفسية والبيئة والقناعات الشخصية، كل هذا لايمكن فصله عن التفسير بالغرائز، حتى أنه من أفدح الأخطاء أن تُفهم نظريات علم النفس من خلال ما يسمى السبب الوحيد كغريزة الجنس دون غيرها، أو غريزة العدوان والتملك وإلى ما هنالك، ولكن هب أني قلت أن أحدهم ضرب الآخر بفعل غريزة العدوان، أو زنى لأن له غريزة جنسية، أو سرق لأن له غريزة التملك. فهل عندها أكون قد فسَّرت السلوك بالفعل، حتى أن البعض لمَّا رأى شعوذة التفسير بالغرائز ككائنات خرافية أنكر الغرائز، بحجة أن "هذه الكائنات لا تخضع للملاحظة"[٢]. واجمالاً نرى أن التفسير بالقِوى والملكات والغرائز وإلى ما هنالك، ليس إلا التفسير عن طريق تحويل الكلمات إلى كائنات ذات أسباب، وهذا لاوجود له على الحقيقة إلا بجهل الأسباب الحقيقية التي بالنسبة للسلوك ترتبط بالسالك لا بسواه، أو بما يريده السالك. أما بالنسبة للأمراض وما يكون عنها، فالأمراض لاتكون علَّة قاهرة على سلوك ما إلا وقد أذهبت العقل والإرادة، وعندها يكون المريض وكأنما يفعل بالطبيعة، ولهذا فقد رُفعت عنه المؤاخذة والمسئولية عند كل البشر.

قلت: ولكن كيف لنا التحرُّر من البواعث طالما هي موجودة؟ فالمرأة الحسناء مثلاً تثير فينا الشهوة، فتحرك إرادتنا للإستحواذ عليها، والذهب يدفعنا لنقاتل الآخرين من أجله، وأحقادنا تحثنا للقضاء على أعدائنا، وغير ذلك الكثير الكثير، فما السبيل إلى التحرر؟

فضحك الشيخ كأنما يتهمني بعدم الإنتباه، وبعدها قال: ألم أقل أن التحرُّر من البواعث يكون بجعلها بواعثي أنا؟

قلت: نعم، نعم، ولكن كيف أجعلها بواعثي؟

قال: بالإختيار بين البواعث، وبالإختيار غير المُكره تكون المسئولية، لأنه لو لم تصبح البواعث بواعثي أنا لمَّا كنتُ مسئولاً عما أقوم به من أفعال. بهذا تكون البواعث وقد أصبحت تمثل قيمي الخلقية أو الخاصة، فالقيم الخلقية، أو الأوامر والنواهي الإلهية هي التي تحررني من جبرية البواعث التي تميَّز بها الحيوان،

[١] - ص ٤٥ الجبر الذاتي
[٢] - ص ١٠٧ المنهج العلمي و تفسير السلوك

وبهذا أيضاً يكون دحض فكرة المساواة ما بين الإرادة والباعث الأقوى، وإلا فما الذي تعنيه التربية؟ "وطالما أنا – كما يقول ليبنتز كائن" عاقل، فالبواعث العقلية – من جهة أخرى – هي وحدها البواعث المطابقة لطبيعتي ٠ فأنا لا أكون حراً إلا في اللحظة التي أعمل فيها وفقاً لعقلي"، ولهذا أيضاً قال "سقراط" و "أفلاطون": إن الشر جهل، والفضيلة أوالخير علم. و"اسبينوزا" قال على طريقته: أن "الحرية الحقة هي سيطرة العقل" في التخلص من أغلال العواطف العمياء، التي لا تسترشد بهدى العقل، ولن يكون الإنسان حراً إلا بقدر ما هو عالم عاقل، ولكي تكون إنساناً كاملاً لا ينبغي أن تتحرَّر من قيود المجتمع ونظامه، لأن سمو الإنسان هو في التحرر من فردية الغرائز وتحكمها – وكونك عظيماً – يعني أن تقف فوق الشهوات، وأن تحكم نفسك بنفسك، وأن حُكم الإنسان لنفسه هو أعظم ما يطلبه من حرية"[1]

قالت علياء: ولم لا يكون التحرر بالتلقائية؟ ولمَّا أدركتْ استهجان محيي الدين من خلال نظراته قالت: أقصد التلقائية الروحية لا البيولوجية، على طريقة "برجسون"، طالما هي المعبِّر عن اعماق الشخصية التي تميز صاحبها عن الآخرين، "والمرء لا يكون حراً إلا حينما تصدر أفعاله عن شخصيته بأسرها"[2]

فقال الشيخ: ولكننا قصدنا العقل لعلاقته الواضحة مع الأخلاق، أي كمنطق شمولي لكل المجتمع من خلال الأوامر والنواهي الإلهية، وإلا لكل شخصية معاييرها، تبعاً لما لديها من أعماق، وعندها لا مجتمع.

وأسرعت علياء قائلة: إذن لابد لنا من تلقائية الفطرة أو اللاإكترات، فالكلبيون مثلاً، شعارهم هوالعيش وفق الطبيعة أو الفطرة، ولهذا فهم "لا يحفلون بشيء، ويسخرون من كل شيء"[3]، والسعادة في "نظرهم – تكون – حين يستكفي الإنسان بنفسه"[4]، فما رأيكم؟

قال الشيخ: هذا خطأ، على الأقل لانعدام الغاية من الفعل، ولو كان للكلبيين السيادة على السلوك البشري، لما رأينا أي تقدم في المعرفة على الإطلاق، وهم من جهة أخرى قد خسروا إرادتهم كقيمة تميِّز الإنسان عن الحيوانات التي لا حياة لها

---

[1] - ص ٢٣١ – ٢٣٢ قصة الفلسفة

[2] - ص ٢٢ مشكلة الحرية

[3] - ص ٥٤ الفلسفة الرواقية

[4] - ص ٥٥ نفسه

إلا على الفطرة، كما خسروا الفعل الخلقي كأسمى تعبير عن الحرية، وبناءً عليه، فالحرية طاعة، والمعصية جبر، وهو ما قصدناه لمَّا قلنا أن الأوامر الإلهية لم تكن إلا لإصلاح الإنسان، وهو على طبيعته الغريزية، وهذا يعني أن التحرر لن يكون إلا في "التعالي على الحياة الحيوانية"[1]، وحيث نجد أن القيمة العليا بالنسبة للحيوان هي المحافظة على بقائه كحيوان، نجد أن القيمة العليا بالنسبة للإنسان، إنما هي في التحكم بالجانب الحيواني، وفق علِّية الفضائل والقيم، أو الأوامر والنواهي، فالإنسان ليس خليفة لله بحيوانيته، وإنما بالعقل والمرجِّح العقلي يصبح خليفة لله، طالما المرجح سيغدو هو المثير والباعث للإرادة على الفعل أوالسلوك، وهذه الحرية التي يقدمها الدين للإنسان – كما يقول "برديف": هي "الحرية المتعالية"[2].
أي بعبودية الإنسان لله يتحرر الإنسان من كل ما سوى الله، سواء كانت العبودية للأشياء الخارجية كالجاه والأموال والمُلك، أو عبودية داخلية كعبودية الشهوات والميول والعواطف والمخاوف، وإلى ما هنالك.

---

[1] - ص ٢١٩ هيجل

[2] - ص ٦٧ مشكلة الإنسان

- القرآن وطبيعة الإرادة:

قلت: ولكن ما هي الإرادة، أهي ملكة أم فعل؟

قال الشيخ: الإرادة ليست بملكة تقبع في اعماق النفس، ولا هي ذلك الكائن العجيب بأسراره وأفعاله، وهذا ما يقوله القرآن، حيث لم تُذكر الإرادة فيه إلا كفعل. فالإرادة فعل لتحصيل المُراد، ومن نظر في هذا الفعل وجده على جانبين: جانب داخلي فكري يقوم على التجربة الفكرية، وفقاً لمعقولات الإنسان التي يملكها، ولا فرق في هذا إن كان المثير عن فكرة أو ميل أو موجود في الخارج، وبهذه التجربة يكون تحديد ما يجب فعله، وهو المعني بالإختيار المقرون بالمرجح والمرجح إما عقلي وإما عن ميل وهوى وإلى ما هنالك، ومن هذا الجانب بكل ما فيه من تجربة يكون وجود النية وتحديد القصد. أما الجانب الآخر: فهو الفعل في الخارج أو العالم، ويتم باستخدام الجوارح، وبأوسع ما يعنيه امتداد الجوارح، ابتداءً من الإيحاء كإشارة أو قول أو حال، انتهاء باستخدام كل ما يمكن استخدامه من الوسائل، والفعل الموجود عندها يسمى الفعل المُراد، وبالطبع إن وافق القصد أو النية، أوالغاية من هذا الفعل أو ذاك. والإرادة بالنتيجة إن صح التعبير هي الُحكم بالعمل وفق قصد أردناه، أي هي العمل المقصود.

قلت: وماذا لو ضربت لنا مثلاً توضح فيه آلية الفعل الإرادي؟

قال الشيخ: حسن، حسن، نظرت!وإذ رأيت حسناء قد سحرتني! أفكر: أغازلها؟ لا، هذا حرام، فالحرام هو المرجَّح. لا، لا، إنها النفس، وهي تشتهيها، فالشهوة هي المرجح. وأخيراً أخترتُ ألا أغازلها، فكان الحُكم بالمنع، فالحكم هو الترجيح. أو اخترتُ أن أغازلها، فكان الحُكم بالعمل لهذا القصد، فابتسمت، ثم ألقيت طُرفة. وهكذا كل الأمور، وبالمختصر كأبسط صيغة يمكنني القول بها هو القول مع "ديكارت": أن "الإرادة هي القدرة على القول بنعم أو لا"[١]، و"الفارابي" يقول وفق طريقته الخاصة تبعاً لمنطق القوى والملكات: "الإرادة هي نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك، إما بالحس، وإما بالتخيل، وإما بالقوة الناطقة، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يُترك"[٢]، و"سبنسر" يقول أيضاً: أن الإرادة إن هي إلا "فكرة تحولت إلى عمل"[٣]، ولكن على معنى المساواة بين الفكرة والمرجح، لأنه برأيي لا

---

[١] - ص ١٧ بوزنكيت

[٢] - ص ٨٩ آراء أهل المدينة الفاضلة

[٣] - ص ٤٧٨ قصة الفلسفة

معنى للإختيار دون المرجح، أي أن الإرادة هي المرجح الذي اصبح الفكرة المنتقاة للعمل، أوالعمل وفق المرجح المقصود، أوالذي اخترناه كمرجح، وعليه "فلا يمكن أن يكون ثمة فعل من أفعال الإرادة بغير فكرة تسبقه"[1]

قلت: ولكن "ابن رشد" يقول: "الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل، إذا فعله كفَّ الشوق، وحصل المراد، وهذا الشوق والفعل، هو متعلق بالمتقابلين على السواء"[2]

وبعد أن تنهد الشيخ قال: نعم، هذا ما يقوله ابن رشد، والمشكلة ستبقى هي المشكلة مع القوى، وكل الفلاسفة الإسلاميين، وقعوا بهذا المنحدر السهل، وبقول ابن رشد أن الإرادة شوق لأحد المتقابلين الموجودين أمام الإدراك أو في الخارج، وكأنما أن إرادة الإختيار محدودة بالخارج فقط، بينما الإختيار لا وجود له إلا في الداخل، أو في الحكم الناتج عن التجربة الفكرية، ولو كان الشوق مثلاً هو الإرادة لعدنا كرة أخرى إلى ربط الارادة والباعث الأقوى، أو بالرغبة الأقوى كما قال "هوبز"[3]، ولكن عندها ليس إلا القهر واللامسئولية. والغريب أن المعتزلة وهم القائلون بالعقل، ووجوب التحرر حتى من الله، قد ساووا ما بين الإرادة والحب "واعتبروا أن العبارة "أحب زيداً"، عبارة مجازية معناها "أريد منافع زيد"[4]. ولكن أين التحرر عندها، إن كان لا مُراد إلا وهو محبوب؟ أم ليس عن إرادتنا اتخاذ الدواء، والنفس تكرهه؟ إذن كيف يقول "أبو هاشم الجبائي": أنه "لا يجوز أن يكون شيء واحد مراداً من وجه مكروهاً من وجه آخر"[5]؟ فقوله خطأ لأنه على الأقل لا ماهية ثابتة للأشياء، وجبرية الإرادة بالشوق بالحب بالميل بالرغبة من جهة أخرى، هي على التعميم من أفدح الأخطاء المؤدية لمرض الإرادة، و "الإنسان لا يكون حراً بمعنى الكلمة إلا في اللحظة التي يتوصل فيها إلى أن يريد شيئاً لا تتطلبه رغبته"[6]

قلت: وما رأيك يا شيخنا لو حددت لنا خصائص الفعل الإرادي؟

فقال الشيخ: نعم، نعم، إن للفعل الإرادي الخصائص التالية:

---

[1] - ص ١٥٤ الجبر الذاتي
[2] - ص ٧٠ تهافت التهافت
[3] - ص ٥٣ مشكلة الحرية
[4] - ص ٢٢٤ الإتجاه العقلي في التفسير
[5] - ص ١٧٧ الفرق بين الفرق
[6] - ص ١٧١ مشكلة الحرية

١. أن يكون عن فكر يؤدي للمرجح، وإلا فلا إختيار.

٢. أن يكون لقصد وغرضٍ مُحدَّد، وإلا فهي العشوائية.

٣. ألا يكون الفعل عن قهر داخلي أو خارجي، وإلا فلا إرادة ولا فكر.

قلت: ولكن هنالك شيئاً لم أفهمه بعد، وهو أن اللغة في استخدام لفظة الإرادة قد تعني المرغوب والمحبوب وإلى ما هنالك، فكيف ذلك وقد قلت بأن الإرادة هي الفعل المقصود؟

قال الشيخ: لو انتبهت للمثل الذي ضربته بالحسناء لعرفت ما أقصد، فأنا أقول: أنه ليس من شئ محبوب لذاته، وبوجود المرجح يكون نقل الموضوع المحايد إلى علاقة مع الرغبة أوالحب أو الأنا، عندها أقول: هذا هو ما أرغب به أنا، فالرغبة أوالحب – وهذا ما أقصد – يأتي بعد المرجح الذي يدفعنا للفعل. وبهذا المعنى تكون الإرادة هي الرغبة أوالحب وإلى ما هنالك .

فقال محيي الدين: إن ما قلته يا شيخنا، كله خطأ بخطأ، ولا صواب لديك إلى قولُك بعدم وجود ملكة الإرادة، لأنه برأيي لا إرادة للإنسان على الإطلاق. أم أنك لا تؤمن بوجود الله عزوجل؟ واسمع إذن لما يقوله الله، يقول: "وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون"[١]، "وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم"[٢]،أي إن كنت مؤمناً لست بمشرك، فلا بد لك من القول بأنه لا إرادة للإنسان حتى يختار، وكل الإرادة لله سبحانه وتعالى.

قال الشيخ: ولكن أجبني، هل خيَّرك الله عزوجل قبل أن خلقك، في أن تكون أنثى أو ذكر؟

قال محيي الدين: لا، حتماً لا.

فقال الشيخ: صدقت، فإن أراد الله خَلْق شئ، فهو الذي يختار، لا المخلوق. ثم هل لمؤمن أن يرفض حكماً شرعياً أو عقائدياً كان عن الله ورسوله؟

ولما صمت محيي الدين، أردف الشيخ قائلاً: وعلى عكس ما قصدتَ يا محيي الدين، فإن الله أثبت إرادة الإختيار للإنسان بقوله: "واختار موسى قومه

---

[١] - القصص ٦٨

[٢] - الأحزاب ٣٦

سبعين رجلاً"[1]، "إن لكم فيه لما تخيرون"[2]، وعن أهل الجنة قال: "وفاكهة مما يتخيرون"[3]، وعن نفسه سبحانه قال: "وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى"[4]، كما قال عن اليهود: "ولقد اخترناهم على علم على العالمين"[5]. أم سترى قدرة الإختيار التي عند الإنسان ستؤدي إلى الشرك؟ ولكن الله العلي هو الذي خلق الإنسان وأعطاه هذه القدرة. واسمع إن شئت إلى ذكر إرادة الإنسان في القرآن الكريم. يقول الله عن الإنسان: "فإن أرادا فصالا -. وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم"[6]، "لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا"[7]، "إن أراد النبي أن يستنكحها"[8]، "فلما أراد أن يبطش – أتريد أن تقتلني – وما تريد أن تكون"[9]، "أراد أن يستفزهم." ، "ومن أراد الآخرة."[10]، "فأراد أن يستفزهم."[11]، "إن أرادوا اصلاحاً"[12]، "ولو أرادوا الخروج"[13]، "أرادوا به كيداً"[14]، "أرادوا أن يخرجوا"[15]، "فأردت أن أعيبها"[16]، "أردتم استبدال زوج مكان زوج"[17]، "أم أردتم -."[18]، "أردن تحصناً"[19]، "إن أردنا إلا إحساناً وتوفيقاً"[20]، "إن أردنا إلا الحسنى"[21]، "إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك"[22]، "قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين. وما أريد أن أشق عليك"[1]،

[1] - الأعراف ١٥٥
[2] - القلم ٣٨
[3] - الواقعة ٢٠
[4] - طه ١٣
[5] - الدخان ٣٢
[6] - البقرة ٢٣٣
[7] - الفرقان ٦٢
[8] - الأحزاب ٥٠
[9] - القصص ١٩
[10] - الإسراء ١٩
[11] - الإسراء ١٠٣
[12] - البقرة ٢٢٨
[13] - التوبة ٤٦
[14] - الأنبياء ٧٠
[15] - الحج ٢٢ , السجدة ٢٠
[16] - الكهف ٧٩
[17] - النساء ٢٠
[18] - طه ٨٦
[19] - النور ٣٣
[20] - النساء ٦٢
[21] - التوبة ١٠٧
[22] - المائدة ٢٩

"وما أريد أن أخالفكم – إن أريد إلا الإصلاح"[٢]، "إن كنتن تردن الحياة الدنيا – وإن كنتن تردن الله ورسوله -"[٣]، "يريدون وجهه -. تريد زينة الحياة الدنيا"[٤] "أم تريدون -."[٥]، "تريدون أن تصدونا"[٦]، "تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة"[٧]، "تريدون وجه الله"[٨]، "دون الله تريدون"[٩]، "أتريدون أن تهدوا"[١٠]، "أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطاناً مبيناً"[١١]، "نريد أن نأكل منها"[١٢]، "وانك لتعلم ما نريد"[١٣]، "يريد العاجلة _."[١٤]، "لا نريد منكم"[١٥]، "يريد ثواب الدنيا. يريد ثواب الآخرة."[١٦]، "لم يرد إلا الحياة الدنيا"[١٧]، "يريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ."[١٨]، "منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة"[١٩]، "يريد أن يخرجكم"[٢٠]، "يريد أن يتفضل عليكم"[٢١]، "يريد أن يصدكم"[٢٢]، "يريدون – ويريد الشيطان"[٢٣]، "يريد ثواب الدنيا -"[٢٤]، "يريد الحياة الدنيا"[٢٥]، "يريد العاجلة"[٢٦]، "يريد العزة"[١]،

---

[١] - القصص ٢٧
[٢] - هود ٨٨
[٣] - الأحزاب ٢٨ – ٢٩
[٤] - الكهف ٢٨
[٥] - البقرة ١٠٨
[٦] - ابراهيم ١٠
[٧] - الأنفال ٦٧
[٨] - الروم ٣٩
[٩] - الصافات ٨٦
[١٠] - النساء ٨٨
[١١] - النساء ١٤٤
[١٢] - المائدة ١١٣
[١٣] - هود ٧٩
[١٤] - الإسراء ١٨
[١٥] - الإنسان ٩
[١٦] - آل عمران ١٤٥
[١٧] - النجم ٢٩
[١٨] - النساء ٢٧
[١٩] - آل عمران ١٥٢
[٢٠] - الأعراف ١١٠ , الشعراء ٣٥
[٢١] - المؤمنون ٢٤
[٢٢] - سبأ ٤٣
[٢٣] - هود ١٥
[٢٤] - النساء ٦٠
[٢٥] - النساء ١٣٤
[٢٦] - الإسراء ١٨

"يريدون الآخرة -. يريد حرث الدنيا -"[2]، "يريد _. صحفاً منشرة"[3]، "يريد الإنسان ليفجر"[4]، "يريد اصلاحاً"[5]، "يريدان أن يخرجاكم"[6]، "يريدوا أن يخدعوك"[7]، "يريدوا خيانتك"[8]، "ويريدون أن تضلوا"[9]، "يريدون أن يأمنوكم"[10]، "يريدون أن يفرقوا – ويريدون أن يتخذوا."[11]، "يريدون أن يخرجوا"[12]، "يريدون أن يطفئوا"[13]، "يريدون أن يبدلوا"[14]، "يريدون وجهه "[15]، "يريدون أن يبدلوا"[16]، "يريدون الحياة الدنيا"[17]، "لا يريدون علواً"[18]، "إن يريدوا إلا فراراً"[19]، "يريدون كيداً"[20]، "يريدون ليطفئوا نور الله"[21]، "إن هذا لشيء يراد"[22]، "يرد فيه بإلحاد"[23].

وبعد أن سرد الشيخ كل هذه الآيات نظر إلى محيي الدين وهو يقول: والآن فما رأيك؟ وها هي إرادة الإنسان على معنى الإختيار والقصد والتصميم قد ذكرها الله كسمة أساسية من سمات الإنسان، فالإنسان تبعاً للآيات ذو إرادة حرة في

---

[1] - فاطر ١٠
[2] - الشورى ٢٠
[3] - المدثر ٥٢
[4] - القيامة ٥
[5] - النساء ٣٥
[6] - طه ٦٣
[7] - الأنفال ٦٢
[8] - الأنفال ٧١
[9] - النساء ٤٤
[10] - النساء ٩١
[11] - النساء ١٥٠
[12] - المائدة ٣٧
[13] - التوبة ٣٢
[14] - الفتح ١٥
[15] - الأنعام ٥٢ , الكهف ٢٨ , الروم ٣٨
[16] - الفتح ١٥
[17] - القصص ٧٩
[18] - القصص ٨٣
[19] - الأحزاب ١٣
[20] - الطور ٤٢
[21] - الصف ٨
[22] - يس ٦
[23] - الحج ٥

الإختيار، ما في ذلك ريب، وإلا فيجب حذف كل هذه الآيات من القرآن إن أردنا التمسك بالجبر النافي للإرادة عن الإنسان.

وبلغة عليائية قال محيي الدين: صحيح أن الله ذكر إرادة الإنسان، وذكر إرادته على الإختيار، ولكن هذا من باب المجاز لا من باب أن الإنسان ذوإرادة بالفعل، فالإنسان فيما ينسب إليه من أفعال إرادية كالجدار الذي قال الله عنه: "يريد أن ينقض"[١]، أم سترى أن للجدار إرادة واختيار؟ ثم لم أتيت بالآيات التي ذكرت الإرادة الإنسانية، ولم تأتِ بالآيات التي ذكرت إرادة الله عزوجل، ولو فعلت، لعرفت أنه لا إرادة للإنسان، إلا من باب الوهم غير الحقيقي.

وانطلق الشيخ قائلاً: اسمع إذن لما يلي، ولكن بتدبر، يقول الله عزوجل: "قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يُهلك المسيح ابن مريم وأمه"[٢]

: "قل من ذا الذي يعصمكم من الله إن أراد بكم سوءاً أو أراد بكم رحمة"[٣]

: "وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له"[٤]

: "لو أراد الله أن يتخذ ولداً مما يخلق ما يشاء سبحانه هو الواحد القهار"[٥]

: "إن أرادني الله بضرٍ هل هُنَّ كاشفات ضِرّه أو أرادني برحمة هل هُنَّ ممسكات رحمته"[٦]

: "لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين"[٧]

: "وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو الغفور الرحيم"[٨]

: "ويريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله ومُتِّم نوره ولو كره الكافرون"[٩]

---

[١] - الكهف ٧٧
[٢] - المائدة ١٧
[٣] - الأحزاب ١٧
[٤] - الرعد ١١
[٥] - زمر ٤
[٦] - الزمر ٣٨
[٧] - الأنبياء ١٧
[٨] - يونس ١٠٧
[٩] - الصف ٨

والمتأمل في هذه الآيات سيلاحظ أن، موضوعها هو مقارنة إرادة الله بإرادة عباده، والقانون المطلق عندها يقول: ما أراده الله فلا مردَّ له من أحد. وليس في هذه الآيات من ذكرٍ لتجريد الإنسان من الإرادة، وبالمقارنة بين إرادة الله وإرادة الإنسان يقول الله عما فعله بقوم مخصوصين: "ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدته ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين"[1]، أي بتدخل إرادته تعالى مع هؤلاء القوم كعقاب لهم، جعلهم ولا إرادة لهم، وهذا عقابهم، ولولا أنهم بالأصل لا يملكون الإرادة ما كان عقابهم بتعطيلها. ومن منطق العقاب يقول الله عزوجل: "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا"[2]. ولقد أشار الله بهذه الآية إلى قانون الطغيان القائل: "إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى"، وطالما كثُر الطغاة من حيث "أمرنا" تعني "كثَّرنا"، أو أصبحوا كثر، أو كلفنا المترفين بأوامر ونواهي، ففسقوا وعصوا ولهذا حق عليهم العقاب، وهذا العقاب لامرد له إن قضى الله بوقوعه. وبالنتيجة فلا بد من دمار المجتمع الذي كثر به الطغاة أو الفسقة أو المترفين. وهذا قانون إجتماعي من قوانين القدر، وسيان إن تدخل الله بشكل مباشر أم لم يتدخل، فالدمار لابد قادم.

وإذا أراد الله هداية أحد أو إضلاله فلا مردَّ لإرادته "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء"[3]، "ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم"[4]، "ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر إنهم لن يضروا الله شيئاً يريد الله ألايجعل لهم خظاً في الآخرة"[5]، "وأن الله يهدي من يريد"[6].

وطالما نحن نجهل من سيضلُّه الله كعقابٍ وفتنة، أو من سيهديه كتحديدٍ أو يقين، فليس لنا من تعميم عندها إلا بالقانون، والقانون النفسي يقول: كل من لم يكن على الإسلام فهو على ضيق نفسي، أو على عيشة ضنكاً، وكل مهتدٍ للإسلام فهو مُنشرح الصدر وطاهر القلب وذو حظ في الآخرة.

---

[1] - التوبة ٤٦

[2] - الإسراء ١٩

[3] - الأنعام ١٢٥

[4] - المائدة ٤١

[5] - آل عمران ١٧٦

[6] - الحج ١٦

فقال محيي الدين: وكأنك يا شيخ كما أراك قد جردت الله من الإرادة، لتقول بالقوانين كبدائل لقدرته عزوجل، أليس كذلك؟

قال الشيخ: وهل لك، أو لأي أحد قراءة المخطوط في لوح القدر حتى تتكلم عما ستكون عليه إرادة الله في المستقبل؟

فقال محيي الدين: بصلف وغرور: نعم، نعم، وكل أوليائنا يقرؤون المستقبل، وإلا ما نُعتوا بالعارفين!

وبعد أن ضحك الشيخ قال: أنا لا أنكر قدرة الله التي لا تُحد، أما بالنسبة للإنسان، وطالما أعطاه تعالى الإرادة، وبيَّن له الخيار الصحيح، فتدخله سبحانه سيكون كلطف أو كغضب، أي كتأييد وتثبيت أو عقاب، وبرأيي أنه ليس لأحدٍ معرفة متى سيعاقب الله كتحديد، أو متى سيكون اللطف، وإلا لما كان من مبرر للدعاء، أو للإمتحان من جهة أخرى. أما عن القوانين فكلها من القدر الذي أصبح مقروءاً لنا بالقضاء الواقع، أو بما يخص الواقع المقروء كتعميم للقانون، فمثلاً يقول الله عزوجل: "فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون"[١]. هذه الآية نزلت بقوم مخصوصون أو معلومون للرسول صلى الله عليه وسلم، ولكن ما الذي نقوله على التعميم طالما يجب للآيات أن تشمل كل زمان وكل إنسان أنَّى كان، أيُعقل أن نقول أن كل ذي مال وأولاد حسبما أراد الله معذب ومصيره الموت على الكفر؟

حتماً لا، فالتعميم إذن كقانون سيقول: إنه من الممكن أن تكون الأموال والأولاد مصدر عذاب للإنسان، وفي سبيلهم قد يموت على الكفر، وبالإيجاب نقول: لا خير مطلق في الأموال والأولاد، وإنما الخير في الإيمان المؤدي للخير المطلق. أي بالعبودية لله يكون الخير والتحرر من كل ما سواه سبحانه، ولقد قال الإمام "علي" رضي الله عنه: "لاتكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً"[٢]

فقال محيي الدين: ولكن لا إرادة للمخلوق إن آمنا بوجود إرادة الله المطلقة، فمن أين الإرادة للإنسان والله يقول: "إن الله يحكم ما يريد"[٣]، "إن الله يفعل ما

---

[١] - التوبة ٥٥ ، ٨٥

[٢] - ص ٧٤ قضايا الفكر السياسي – الحقوق الطبيعية

[٣] - المائدة ١

يريد"[1]، "إن ربك فعَّال لما يريد"[2]، "فعَّال لما يريد"[3]، "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون"[4]

قال الشيخ: نعم، نعم، فهذه الآيات تدل على إرادة الله المطلقة من كل حد وقيد، فهو الذي يحلِّل و يحرِّم، أي "يحكم"، وعلى الخليفة معرفة المسموح والممنوع من مالك الملك سبحانه، وليس للخليفة تحديد الحلال والحرام بنفسه، وكل ما أراده الله فَعَلَه، دونما حاجة لوسيلة يستعين بها، وليس لشيء أو لأحدٍ أن يكون حداً لقدرته، أما الإنسان فلا، فقد يريد الإنسان شيئاً ولا يستطيع فعله، وقد يريد شيئاً وتكون النتيجة لشيء آخر، وبهذا يكون التمييز الأهم ما بين المطلق والنسبي، ومن خلال هذا التمييز فقد راعى الله أحوال البشر بما فيهم من ضعف، حيث قال كقانون: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"[5]، "ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون"[6]، "يريد الله أن يخفف عنكم وخُلق الإنسان ضعيفاً"[7]. وهذا القانون يمكن أن نسميه قانون اليسر، و "ما خُيِّر رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما".

قال محيي الدين: ولكن إن كانت القدرة المطلقة تعني أنه لاحد ولا قيد، فما جدوى القانون حينئذ؟ أم سترى أن القانون سيكون كقيد على إرادة الله سبحانه وتعالى؟

فقال الشيخ: القانون ليس حد لقدرة الله سبحانه وتعالى، طالما الله هو الذي وضعه، ومن ألزم نفسه بشيء فما هو بالمجبر أو المقهور، فقانون تحديد النبوة مثلاً يقول: لا نبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم، ومن زعم النبوة بعده فهو كذاب، حتى لو احتج بقدرة الله المطلقة، لأن ما عرفناه من قوانين القدرة: أن النبوة قد انقطعت، ومن هذا المنطق ألزم سبحانه نفسه بعدم الظلم للعباد بقوله: "وما الله

[1] - الحج ١٤
[2] - هود ١٠٧
[3] - البروج ١٦
[4] - النحل ٤٠
[5] - البقرة ١٨٥
[6] - المائدة ٦
[7] - النساء ٢٨

يريد ظلماً للعالمين"[1]، "وما الله يريد ظلماً للعباد"[2]، وقانون العدل هذا مُحكم ولا تأويل له بأي شكل من الأشكال.

قال محيي الدين:ولكن أجبني: أيستطيع الله فعل الظلم و الشر، أم لا يستطيع؟ وإن لم يستطيع فهو العاجز، وإن فعل فلا قانون، أليس كذلك؟

قال الشيخ: أي بتعبير أصح، كأنك تسأل إن كان الله قادراً على إلغاء قانون العدل أم لا؟ ام تراني مخطئاً فيما قلت؟

قال محيي الدين: نعم، نعم، سَّيان، سَّيان

قال الشيخ: في المطلق لا حدود لقدرة الله، وإن أراد الله إلغاء هذا القانون وأمثاله فله ذلك، ومنطق المعجزات من حيث هو خرق للقوانين الطبيعية يقول ذلك، ولكن بما أن قانون العدل موجود في القرآن الذي لم يُنسخ، وطالما لا نبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم، فسوف يبقى إلى الأبد، ولا مجال حينئذ للتساؤل عن إمكانية إلغائه أم لا، لأنه لا صواب لنا نحن البشر، ولا معرفة لما يريده الله إلا من خلال ما أعلمنا الله به،وعليه فمعيارنا يجب أن يكون من المعلوم لا ممَّا نجهل ونتخيل، وإلا فما الفرق بين إله الأديان وإله العقل الذي لا معرفة لأصحابه بما يريد؟

وبعد أن ضحكت علياء بسخرية قالت: تقولون بأن الله ذو إرادة مطلقة، أوهو حر مطلق، ولكن هل له كما قال "اسبينوزا" خرق طبيعة المثلث ليجعل زواياه لا تساوي ١٨٠ درجة؟ فدعكم من هذا التخبط اللامعقول، وكُفُّوا عن هذا الجدال الذي موضوعه وهم بوهم.

فهزَّ الشيخ رأسه، وبعدها قال: إن كُنا نتناقش بالمعلوم الموضوعي الذي في القرآن، فهذا ليس بوهم غير منضبط بالمعايير، أما بالنسبة لزوايا المثلث، فالمثلث من قوانين القدر التي وضعها الله عزوجل، ومن قوانين الله أنه لا مثلث محدود الزوايا بإطلاق، فالمثلث الذي أضلاعه فلكية، سيكون مجموع زواياه أكثر من ١٨٠ درجة، وهل هذا كله كموجود من غير الله الخالق؟ ولو علم "اسبينوزا" بما في الطبيعة التي ساواها بالإله، لما قال الذي قاله، حتى عن الطبيعة، لا عن الله و "ديكارت" من باب الإيمان بقدرة الله المطلقة يقول: "فقد كان الله حراً في أن يجعل

---

[1] - آل عمران ١٠٨

[2] - غافر ٣١

قضية كهذه: زوايا المثلث الثلاث تساوي قائمين. قضية كاذبة"[1]، وهي بالفعل كاذبة، لأنه لا مستقيم ونحن على كرة.

قالت علياء: ولكن ألا تعني حرية الله المطلقة، أنها هي نفسها العشوائية والإعتباطية، طالما لا قيد ولا حد لها، ولم أنكر تم عليَّ هذه الحرية طالما هي إلهية، أم ستقولون بأن الله عشوائي في أفعاله؟!

فقال الشيخ: إلا أن الله حكيم،وبالحكمة فلا عشوائية ولا اعتباطية.

وبعد أن نهضت علياء واقفة قالت: أنا إنسان، و"أن تكون إنساناً – كما قال سارتر – هذا معناه أن تنزع إلى أن تكون إلهاً"[2]، وسوف لن أتوانى عن النضال لاسترداد ما وهبناه لله، وهذا هو العدل. وبعدها خرجت بغضبها وهي تقول: سأعود إليكم، سأعود، ولكني لن أكون وحيدة، وسوف ترون.

وبما تضمَّنته هذه الكلمات من الوعيد، أصبح محيي الدين يرتعد ويرتعد، حتى ظننت أن أحداً قد لطمه بسياط من البرد القارس، نظراته قلقة، كأنما يتنبأ بشر مستطير، و مَخَرَ إلى أعماقه بعيداً بعيداً، حتى أخذ منه الوجوم كل مأخذ. يا إلهي ماقصة هذا الرجل؟! ولما تنحنحت بقوة، نهض من سباته ليقول بذعر، ماذا، ماذا؟ فقلت: لاشيء، لاشيء، وليس أحد قد تكلم. فقال: صحيح، صحيح؟! ثم أردف: ولكن كيف للإنسان الإرادة؟ وقاطعته قائلاً: دعونا الآن من النقاش، وهيا لتناول الطعام. وبعد أن أكلنا وحمدنا الله، دارت بيننا الأحاديث الودية حتى قطعها صوت قرع على الباب، ولما خرجتُ لاستقبال القارع، وإذ بعلياء وبصحبتها رجل بهي الطلعة، قوي البنية، ثاقب النظرات. فرحبت بهما، ودخلنا بعدها إلى حيث نجلس. ونظرت علياء إلى الشيخ لتقول بفخر واعتزاز: ها هو "عبد الجبار"، ثم نظرت أخرى إلى محيي الدين وهي تقول: فما رأيك؟ وغمغم محيي الدين بكلامٍ غير مفهوم، ثم هب واقفاً كالنابض يريد الإنصراف. فقالت علياء: أراك قد أصبحت رعديداً يا محيي الدين لَّما رأيت عبد الجبار! فلم الخوف وأنت على الحق كما تزعم؟

فقال محيي الدين: لو كنت رعديداً ما كنت حياً حتى اليوم. فغضب عبد الجبار غضباً لا مثيل له، وبعدها انفرج فمه على كلمات مكسوة بصرير أسنانه

---

[1] - ص ١٤١ المونودولوجيا
[2] - ص ٢٠١ مشكلة الإنسان

ليقول: إن بقاءك حياً حتى اليوم، ليس عن جُبن غير موجود فيك، ولا عن حقيقة تملكها، إنه الخبث في المنهج، إنهم الجهلة الذين ترتعون على صدورهم، فطالما هناك جهل بالعقل والدين فسوف يكون بقاؤكم.

قال الشيخ: لا، لا، دعونا من هذا كله، وليكن اجتماعنا لما هو أفضل من ذلك، هيا، هيا إجلسوا بالله عليكم.

وبجلوسنا جميعاً قلت: هيا تفضل يا محيي الدين، وحدثنا عما كنت تريد قوله قبل ذهابنا للطعام.

فقال محيي الدين: أجل، أجل، كيف للإنسان الإرادة إن قال الله سبحانه وتعالى: "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت". أي إن كان الله هو الذي يُذهب الرجس عنهم لا هم، فأين إرادتهم إذن؟ وبالنتيجة فلا إرادة للإنسان، وهذا ما تقوله الآية، أليس كذلك؟

قال عبد الجبار: هذا خطأ "وجوابنا أن المُراد بهذا أنه تعالى يلطف لهم زيادات الألطاف، فلا يختارون إلا الطاعة،فهذا معنى الإذهاب بالرجس"[١]

فقال محيي الدين: أي أنهم حسب قولك هذا، مجبرون ببواعث أفعالهم، طالما اختيارهم كان بعد الألطاف التي هي للبواعث، وعندها فهو الجبر، أم أنك لم تعِ أبعاد ما قلت؟

ولما أراد عبد الجبار الكلام قال الشيخ: لا، لا، فكلاكما مخطئ،فقد وقعتما بخطأ منهجي، وتعالوا لنقرأ الآية كاملة، يقول الله عزوجل مخاطباً نساء النبي صلى الله عليه وسلم: "وقرن في بيوتكم ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً"[٢] أي إن أطعن الأوامر التي خاطبهن الله بها ذهب عنهن الرجس" ولهذا القصد أمرهن بطاعة تلك الأوامر، وليس في الآية كما ترون من إنكار لإرادة الإنسان طالما الطاعة عن إرادة، ولا ذُكر فيها اللطف الذي يجبرهم على الطاعة.

---

[١] - ص ٣٣٥ تنزيه القرآن عن المطاعن
[٢] - الأحزاب ٣٣

فقال عبد الجبار بنزق عفوي: أنا لست من أهل الجبر، ولا أنا بالمجنون، وربما سهواً قلت: "فلا يختارون باللطف إلا الطاعة"، فلا تخاصموني على قول غير مقصود.

قال محيي الدين: لا،بل أنت تهرف بما لا تعرف، وكل ما قلته أنت وأصحابك من حرية الإرادة وإلى ما هنالك، ليس له من قصد إلا التحرر من إرادة الله فقط، أما العبودية لغيره فأكثر أرائكم لمن تمعن فيها على الجبر، ولا فرق بهذا إن نظرنا إلى علاقة الإنسان بالطبيعة، أوالنفس، أو الآخرين، وأفعالكم لمَّا حَكَمْتُمْ قد شهدت على فساد أرائكم، وهذا غير خاف للقارئ سِيَرِكُم.

فقال علياء بإعجاب وحرارة: فهل حقاً أنهم ما عرفوا الحرية إلا بالتحرر من إرادة الله؟

قال محيي الدين: نعم، نعم، واسمعي إذن لما يلي: فقد "قالت المعتزلة كلها حاشا ضرار بن عمر، وحاشا أباسهل بشر بن العمير البغدادي: ان الله عزوجل لا يقدر البتة على لطف يلطف به للكافر حتى يؤمن إيماناً يستحق به الجنة"[١] ولو "كان عنده لطف لو فعله بالكفار لآمنوا ثم لم يفعل بهم ذلك، لم يكن مريداً لمنفعتهم. فلم يصفوا ربهم بالقدرة على ذلك، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً"[٢]، وبتعجيزهم الله عن فعل اللطف كان لهم بظنهم التحرر من قدرة الله وإبعاده سبحانه عن أفعال العباد وإرادتهم، ولهذا الغرض قالوا أيضاً بأن الكون قديم ولا خلق من عدم، أو بعد عدم، لأنه لا إرادة ولا قدرة لله على الخلق من العدم، "والكعبي مع سائر المعتزلة سوى الصالحاني يزعمون أن الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء. والبصريون منهم يزعمون أن الجواهر والأعراض كانت في حال عدمه جواهر وأعراض وأشياء. والواجب على هذا الفصل أن يكون الله خلق الشيء من شيء"[٣]، والخيَّاط زعم "أن الجسم في حال عدمه يكون جسماً"[٤]، بل "وجميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الغوطي، يزعمون أن المعدومات أشياء على الحقيقة، وأنها لم تزل، وأنها لا نهاية لها – وكان عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الجاحظ – ممن يقول: أن الأجسام المعدومة لم تزل أجساماً بلا نهاية لها، لا في عدد، ولا في زمان، غير

---

[١] - ص ١٩٢ ج٤ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[٢] - ص ٢٤٧ ج٢ مقالات الإسلاميين
[٣] - ص ٩٥ – ٩٦ الفرق بين الفرق
[٤] - ص ١٦٥ نفسه

مخلوقة"[1]. فمعادلة تحرر المعتزلة كما ترون تقول: إما إرادة الله أو إرادة الإنسان، وبالقضاء على إرادة الله يكون تحرر الإنسان.

قلت: ولكني لم أفهم على الحقيقة، آلية المبادئ التي نفوا فيها عقيدة الخلق بعد العدم، وأتمنى لو أفهمها بشكل أوضح.

فقال محيي الدين: من المعلوم أن العدم لاشيء، والمعتزلة قالوا بأنه شيء، أي أن الخلق للعالم قد تم عن شيء، لابعد عدم، وبهذا خرجوا عما للإسلام من أصول عقائدية.

ولما قال الشيخ: وكذلك أهل الفيض. أردف محيي الدين بقوة وغضب ليقول: وكذلك فقد آمن المعتزلة أيضاً بأن الله عاجز عن إفناء الأشياء "ومن فضائح الجاحظ – مثلاً – قوله باستحالة عدم الأجسام بعدحدوثها، وهذا يوجب القول بأن الله سبحانه وتعالى يقدر علىخلق شئ ولا يقدر على إفنائه"[2]، و"أن الله تعالى – حسب رأيه – لايقدر على إفناء الأجسام البتة، إلا أن يرقِّقها، ويفرق أجزائها فقط. أما إعدامها فلا يقدر على ذلك أصلاً"[3]، و"الخياط" يقول: "أن الجسم في حال عدمه يكون جسماً"[4]، و"الجبَّائيان" قالا: "لايصح في قدرة الله أن يفني بعض الجواهر مع بقاء بعضها. وقد خُلقا تفاريق، ولا يقدر على إفنائها تفاريق"[5]، وأن الله "يقدر على إفناء جملة الموجودات ولا يقدر على إفناء بعضها"[6]، و"معمر" "زعم أن إفناء كل فانٍ فعلٌ له بطبعه، وزعم أن ليس لله تعالى في الأعراض صُنع ولا تقدير"[7]، كما زعم أن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض"[8]

فقال عبد الجبار: أأنتم تنكرون علينا عدم الإعتقاد بالخلق بعد عدم؟! ولكن كيف ذلك وقد قلتم بالصدور عن طريق الفيض لا العدم، أم ستنسى اعتقادكم بوحدة الوجود التي تزعمون بها انعدام الفرق بين الخالق والمخلوق، وأين إرادة الله عندها، أهي غير إرادتنا؟ ألم تجعلوا من أنفسكم آلهة تعبد، بزعمكم لتخاريف

---

[1] - ص ٢٠٢ ج٤ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[2] - ص ١٦١ الفرق بين الفرق
[3] - ص ١٩٥ ج٤ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[4] - ص ١٦٩ نفسه
[5] - ص ١٨٤ نفسه
[6] - ص ١٦٤ الفرق بين الفرق
[7] - ص ١٣٦ – ١٣٧ نفسه
[8] - ص ١٣٧ نفسه

إتحادكم بالله، أو حلوله سبحانه فيكم، "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم"، أيها الممقوتون.

وخجل محيي الدين من نفسه خجلاً مراً، وبعد أن حك أنفه بكفه راح يقول: والمعتزلة يقولون أيضاً بفناء قدرة الله، فقد قال "أبو الهذيل العلاف": "إن لما يقدر الله تعالى عليه آخراً، لقدرته نهاية، لو خرج إلى الفعل لم يقدر الله تعالى بعد ذلك على شيء أصلاً، ولا على خلق ذرة فما فوقها، ولا على إحياء بعوضة ميتة، ولا على تحريك ورقة فما فوقها، ولا على أن يفعل شيئاً أصلاً"[١] و"أبو العباس الأنباري" المعروف ب"الناشي" كان يقول: ان الله "لا يقدر على أن يسوي بنان الإنسان بعد أن سبق في علمه أنه لا يسويها"[٢]، أي أنه مجبور بعلمه، و"هشام بن عمرو الغوطي أحد شيوخ المعتزلة كان يقول: إذا خلق الله تعالى شيئاً فإنه لا يقدر على أن يخلق مثل ذلك الشيء أبداً – وكان لا يُجيز لأحد أن يقول: حسبنا الله ونعم الوكيل – وكان يقول: قولوا حسبنا الله ونعم المتوكل عليه – وكان لا يجيز القول بأن الله ألف بين قلوب المؤمنين"[٣]، وكان "ابراهيم النظام" "يصرح بأن الله تعالى لا يقدر على إخراج أحد من جهنم ولا إخراج أحد من أهل الجنة"[٤] و "الكعبي والنظام وأتباعهما – زعموا أنه ليست لله تعالى إرادة على الحقيقة – وقالوا أن وصفه بالإرادة – مجاز كما أنه وصف الجدار بالإرادة في قول الله تعالى: "جدار يريد أن ينقض" مجاز"[٥] ، "ومن فضائح الجاحظ أيضاً قوله بأن الله لا يدخل النار أحداً وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها ثم تمسكهم في نفسها على الخلود"[٦]، و "الكعبي البلخي" قال بعجز الله أمام المحال، وبرأيه "ليس يوصف سبحانه بالقدرة على أن يجعله – أي الجسم – ساكناً متحركاً معاً[٧]. أي أن الله عند المعتزلة "لايقدر على الشئ حتى يفعله وهذا كفر"[٨]، ولقد كفَّر المعتزلة "بشربن المعتمر" لقوله "ان الله تعالى لم يزل مريداً"[٩]، "ومعمر منهم زعم أن القدرة فعل الجسم

---

[١] - ص ١٩٢ ج٢ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[٢] - ص ١٩٤ نفسه
[٣] - ص ١٩٦ نفسه
[٤] - ص ١٩٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[٥] - ص ١٧٦ – ١٧٧ الفرق بين الفرق
[٦] - ص ١٦١ نفسه
[٧] - ص ٣٦ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[٨] - ص ٣٧ نفسه
[٩] - ص ١٤٢ الفرق بين الفرق

القادر بها وليست من فعل الله تعالى. والأصم منهم ينفي وجود القدرة لأنه ينفي الأعراض كلها"[١]، و "علي الاسواري" يقول: "أنه تعالى لا يقدر على غير ما فعل"[٢]، و "عبَّاد بن سليمان – كان يزعم أن الله تعالى لا يقدر على غير ما فعل من الصلاح – وكان يقول: إن الله تعالى لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق، وانه تعالى لم يخلق المجاعة ولا القحط"[٣]، "وزعمت القدرية البصرية: ان الله تعالى قد شاء مالم يكن، وقد كان مالم يشأ. وهذا القول يؤدي إلى أن يكون مقهوراً مُكرهاً على حدوث ما كره حدوثه. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"[٤].

ولقد قال "عباد بن سليمان": "ان الله تعالى لم يخلق الجرب ولا الجوع ولا الأمراض ولا الكفار ولا الفساق. ومحمد بن عبد الله الإسكافي – يقول: ان الله تعالى لم يخلق العيدان ولا المزامير ولا الطنابير"[٥]، "وكان من تمام هذا الكفر أن الله لم يخلق الخمر ولا الخنازير ولا مردة الشياطين"[٦]، وكذلك "معمر" "زعم أن الله سبحانه لا يفعل عرضاً، ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة، ولا على موت، ولا على سمع، ولا على البصر، وأن السمع فعل السميع، وكذلك البصر فعل البصير، وكذلك الإرادة فعل المدرك وكذلك الحس فعل الحاس -"[٧]، وفرقة "الحمارية" من القدرية أوالمعتزلة زعموا: "ان الخمر ليست من فعل الله تعالى، وإنما هي من فعل الخمَّار لأن الله لا يفعل ما يكون سبب المعصية. وزعموا أن الإنسان قد يخلق أنواعاً من الحيوانات كاللحم إذا دفنه الإنسان أو يضعه في الشمس فيدوِّد، زعموا بأن تلك الديدان من خلق الإنسان وكذلك العقارب التي تظهر في التبن تحت الآجر، زعموا أنها من اختراع من جمع بين الآجر والتبن"[٨]، "وكان الجعد، وهو من شيوخهم يقول: إذا كان الجماع يتولد من الولد فأنا صانع ولدي ومدبره وفاعله، لا فاعل له غيري، وإنما يقال: ان الله خلقه مجازاً لا حقيقة"[٩]

---

[١] - ص ٩٦ نفسه
[٢] - ص ١٠٢ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[٣] - ص ١٩٦ نفسه
[٤] - ص ٣٢٥ الفرق بين الفرق
[٥] - ص ١٤٠ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[٦] - ص ٢٠٢ ج٤ نفسه
[٧] - ص ٩٠ ج٢ مقالات الإسلاميين , ص ٣٢٩ الفرق بين الفرق
[٨] - ص ٢٦٢ الفرق بين الفرق
[٩] - ص ٢٠٢ ج٤ الفصل في الملل و الأهواء و النحل

"وقال معمر والجاحظ: ان أفعال العباد كلها لا فعل لهم فيها، وإنما نسب إليهم مجازاً لظهورهم منهم، وانها فعل الطبيعة حاشا الإرادة فقط، فإنه لا فعل للإنسان غيرها البتة"[١]، أي لم يجعلا لله من دور في افعال العباد، ومن "ضلالات أبو علي الجبائي أنه سمى الله عزوجل مطيعاً لعبده إذا فعل مراد العبد"[٢] و "ثمامة بن أشرس النميري" كان يقول: "بأن الأفعال المتولدة أفعال لا فاعل لها، وهذه الضلالة تجر إلى إنكار صانع العالم، لأنه لو صح وجود فعل بلا فاعل لصح وجود كل فعل بلا فاعل"[٣]، كما حدَّ المعتزلة إرادة الله بتعجيزه عن أفعال الظلم، ولهذا قال "أبو الهذيل العلاف": "بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب"[٤]، و"النظَّام" "زعم أن الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفان، كما لا يكون في النار تسخين وتبريد، ولا من الثلج تسخين وتبريد. وهذا تحقيق قول الثنوية أن النور يفعل الخير ولا يكون منه الشر، والظلام يفعل الشر ولايكون منه الخير"[٥]، وبهذا التحقيق قال: "ان الله تعالى لا يقدر على ظلم أحد أصلاً، ولا على شيء من الشر، وأن الناس يقدرون على كل ذلك – فكان الناس عنده أتم قدرة من الله تعالى"[٦]، أما "الإسكافي" فقد "زعم أن الله تعالى يوصف بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين، ولا يوصف بالقدرة على ظلم العقلاء – فهو يقدر على ظلم من لا عقل له، ولا يقدر على ظلم العقلاء"[٧] ولجعل الله غير عليم قال "النظام" وأكثر المعتزلة بالجزء الذي لا يتجزأ حيث قال: "بانقسام كل جزء لا إلى نهاية. وفي ضمن هذا القول إحالة كون الله تعالى محيطاً بآخر العالم عالماً بها، وذلك قول الله تعالى: "وأحصى كل شيء عددا""[٨]، و"معمر" كان يمتنع "عن القول بأن الله تعالى يعلم نفسه لأن من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالِم به"[٩] وأبو الهذيل العلاف "كان يزعم أيضاً أن لما يعلمه عزوجل آخر أو نهاية – وكان يقول: إن الله لم يزل عليماً وكان ينكر أن يقال أن الله لم يزل سميعاً بصيراً"[١٠]، "أما أبوالمعتمر بن

---

[١] - ص ٥٤ ج٣ نفسه
[٢] - ص ١٦٧ الفرق بين الفرق
[٣] - ص ١٥٧ نفسه
[٤] - ص ١١٣ – ١١٤ نفسه
[٥] - ص ١٢٠ نفسه
[٦] - ص ١٩٣ ج٤ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[٧] - ص ١٥٥ الفرق بين الفرق
[٨] - ص ١٢٣ نفسه
[٩] - ص ١٤١ نفسه
[١٠] - ص ١٩٣ ج٤ الفصل في الملل و الأهواء و النحل

عمرو العطاء البصيري – فكان يقول: بان في العالم أشياء موجودة لا نهاية لها، ولا يحصيها الباري تعالى"[1]، و"النظام" كذب "ابن مسعود" حيث روى عن النبي أنه قال: "السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه"[2]، وبهذا التكذيب نفى عن الله العلم المطلق على حد تعبير شيخنا.

وعندما أراد المعتزلة التحرر من المأثور النبوي، أنكر "الخياط" "الحجة في أخبار – الآحاد. وما أراد بانكاره إلا إنكار أكثر أحكام الشريعة. فإن أكثر فروض الفقه مبينة على أخبار من أخبار الآحاد"[3]، ولهذا الغرض أيضاً أنكر "ابراهيم النظام" "حجة الإجماع وحجة القياس في الفروع الشرعية، وأنكر الحجة من الأخبار التي لا توجب العلم الضروري"[4]، أما "أبوالهذيل" فقد قال: "الحجة من طريق الأخبار فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء عليهم السلام وفيما سواها لا تثبت بأقل من عشرين نفساً فيهم واحداً من أهل الجنة أو أكثر"[5]. أي من المعتزلة، وهل بهذا إلا الإنكار للمعجزات والتحرر من الشريعة؟!

وحتى القرآن لم ينجُ من المعتزلة حيث قال "النظام": "أن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي عليه السلام، ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة – فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف"[6]، و"ثمامة بن أشرس رأى الناس يوم جمعة يتعادون إلى المسجد لخوفهم فوت الصلاة. فقال لرفيق له: انظر إلى هؤلاء الحمير والبقر. ثم قال: ماذا صنع ذاك العربي بالناس؟"[7]. يقصد محمد صلى الله عليه وسلم.

وبعد أن صمت محيي الدين لبرهة من الوقت تابع قائلاً: هؤلاء هم المعتزلة الذين قاتلوا الله في سبيل تحررهم من إرادته، وها قد رأيتم بعض ثمارهم، وكلها كما لمستم قد دارت حول تجريد الله من العلم والإرادة والقدرة. ولو علموا أنه "لافاعل إلا الله" ما خرجوا بعنادهم عن العقيدة والشريعة، وكل من ترك هذا التوحيد فمآله إلى الكفر الصراح.

---

[1] - ص ١٩٤ نفسه
[2] - ص ١٣٤ الفرق بين الفرق
[3] - ص ١٦٥ نفسه
[4] - ص ١١٤ نفسه
[5] - ص ١٠٩ نفسه
[6] - ص ١٢٨ الفرق بين الفرق
[7] - ص ١٥٨ نفسه

فقال عبد الجبار: أنحن الكفرة أيها المخرِّف المعتوه، فأين كنتم يا مخانيث الملوك والسلاطين لما كنا ننازل أهل الإلحاد والجبروت بكل وسيلة وسلاح، فأصلكم عن عميل للأمويين، إنه "الجهم بن صفوان"، فـ "معاوية" كما روى شيخنا "أبو علي الجبائي" هو "أول من قال بالجبر – وأنه أظهر أن ما يأتيه هو بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذراً فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر"[١]، ودخلت هذه المقالة في فم "جهم"، وتعضيداً لملك بني أمية راح يقول: "أن الإنسان ليس يقدر على شيء، ولا يوصف بالإستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار. وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازاً، كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت وتغيمت السماء وأمطرت وأزهرت الارض وأنبتت. إلى غير ذلك"[٢]، وبهذا فقد اعتبر "الإنسان كالحيوان والجماد"[٣].

فقال محيي الدين: ولكن الأمويين قد قتلوا "الجهم" وهو على ملَّتهم في الجبر، وهذا غير معقول، إذن فقولكم فيه تناقض، إنه الكذب الإيديولوجي، وكذلك قتلوا "غيلان الدمشقي" وهو معتزلي حسب رأيكم[٤]، وكيف يكون اليزيدين عبد الملك معتزلياً كما قلتم [٥]إن اعتمد الأمويون الجبر لتثبيت ملكهم؟!

قال عبد الجبار: ها، ها، نعم، نعم، فقد قتل الأمويون "الجهم" لأنه حمل السيف في وجوههم لمَّا منعوا إسلام الموالي من فارس وخراسان طمعاً في الجزية.

قلت: ولكن هل للجبريين حمل السلاح والقتال وهم الذين عذروا كل ذي سلوك وكل ذي عقيدة وملة وفق توحيدهم القائل: "لا فاعل ولامعبود إلا الله"؟

فقال محيي الدين مسرعاً: أنحن يا عبد الجبار عملاء للملوك والطغاة، فهلا نظرتم إلى عقائدكم، ألم تأخذوا اعتقادكم بخلق القرآن كما قال "ابن الأثير" عن "لبيد بن الأعصم" الذي كان يقول بخلق "التوارة"، وهو العدو لرسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وابن أخته "طالوت" ألم يقل بعدها بخلق القرآن؟! و"بشر

---

[١] - ص ١٥ – ١٦ العقل عند المعتزلة , عن المغني
[٢] - ص ١١٠ ج١ الملل و النحل , ص ١٩٩ الفرق بين الفرق
[٣] - ص ٢٣٩ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
[٤] - ص ١٦٩ المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية
[٥] - ص ١٥٠ نفسه

المريسي" الذي هو أحد مشايخكم المبجلين ألم يكن أبوه يهودياً؟ و"ابن قتيبة" قال أيضاً أن "المغيرة بن سعيد العجلي" الذي كان من اتباع "ابن سبأ" اليهودي هو أول من قال بخلق القرآن، وليست عقائدكم عن اليهود فحسب، بل وكذلك أخذ تموها عن النصارى، فحسب "الإصفهاني" في الأغاني أن "أعشى بكر" أخذ القول في القدر عن "العباديين" نصارى الحيرة، و"المقريزي" يقول: إن أول من تكلم في القدر "معبد الجهني" حيث أخذ مقالته عن نصراني من "الأساورة" يقال له "أبو يوسف سنسويه" ويعرف بـ "الأسواري"، و"غيلان الدمشقي" حسب "ابن قتيبة" كان قبطياً مسيحياً. وبعد هذا كله تتجرءون للكذب علينا؟!

وصرخ الشيخ بضجره ليقول: كفى مهاترة بالله عليكم، ومن السخف أن ننشغل في أيامنا بمثل هذه الحماقات التي لا طائل منها، أم لا ترون أن مشاكلنا قد أصبحت مختلفة بطبيعتها عن مشاكلكم؟

ومن بين الإنفعال الغاضب انطلق لسان عبد الجبار قائلاً: اعلموا أيها القوم أن الجبريين وبكل مالديهم من عقائد فاسدة، لاقصد لهم إلا إماتة الإنسان المسلم، لتجريده من العقل والإرادة، وبهذا أصبحوا خدماً لأعدائنا في كل مكان وزمان، وأين هؤلاء من نصاعة أصحابنا المنافحين عن الإسلام بكل مالديهم من قوة، واسمعوا ما قاله "صفوان الأنصاري" بـ "واصل بن عطاء" وأصحابه. يقول:

"له خلف شعب الصين في كل ثغرة إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر

رجال دعاة لا يفلُ عزيمهم تهكم جبار ولا كيد ماكر

إذا قال مرُّوا في الشتاء تطاوعوا وإن كان صيفاً لم يخف شهر ناجر[1]"

فنحن الذين قاتلنا كل عدوٍ محتمل، لا فرق إن كان وراء الثغور أو بين ظهرانينا، ولقد قال "صفوان" أيضاً:

"ومن لحروري وآخر رافضي وآخر مرجى وآخر حائر"[2] فليس إلا نحن.

وبعد أن ضحك محيي الدين قال: أعنْ "الدوِّ" تتكلم، فعقائده كانت كهيئته، فهلا سمعت ما قاله "بشار بن برد" بـ"واصل" هذا الغزال الألغث؟ يقول:

---

[1] - ص ١٤ ج١ البيان و التبيين

[2] - ص ١٥ نفسه

"مالي أشايع غزالاً لـه عنـق كعنق الدوِّ إن ولّى وإن مثلا"[1] وعن عقائده قال "اسحق بن سويد العدوي":

"برئت من الخوارج لست منهم من الغزال منهم وابن باب"[2]

فالمعتزلة أيها القوم هم الفاسدون الذين لا يصلحون للخروج من أي مأزق مهما يكن، فلا نفع منهم، ولا يصلحون إلا لبلبلة الفكر والتشكيك في العقيدة، ومن كان هذا قصده جعلهم أئمة وراح يلهث وراء سرابهم الموهوم.

قلت: نعم، نعم، ولكن ما هي أصولكم يا عبد الجبار؟

فقال عبد الجبار: هي خمسة أصول: "التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" وكلها كما ترى تسعى لتنزيه الله سبحانه وتعالى عن الظلم، كما تسعى لإيجاد الإنسان الحر المسئول عن إرادته وأعماله.

فقال محيي الدين: لا، لا، بل قل لتنزيه الإنسان عن إرادة الله، فالتنزيه الصحيح ليس كما قلتم، ولن يكون إلا بتنزيه الله عن الشريك لا بتنزيه عن الظلم. واعلموا أيها القوم أنه لو نظرنا فيما أجمعت عليه المعتزلة عبر تاريخهم كله لرأينا أنهم أجمعوا على ما يلي:

١. نفيهم "عن الله عزوجل صفاته الأزلية"[3]

٢. قولهم باستحالة رؤية الله عزوجل بالأبصار.

٣. اتفاقهم على القول بحدوث كلام الله عزوجل وحدوث أمره ونهيه وخبره – ولهذا قالوا بخلق القرآن.

٤. قولهم جميعاً بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم، وأنه ليس لله عزوجل في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صُنع ولا تقدير "وهذا تنزيههم".

---

[1] - ص ٩ نفسه

[2] - ص ١٣نفسه

[3] - ص ٩٣ الفرق بين الفرق

٥. إتفاقهم في دعواهم في الفاسق من أمة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين وهي أنه فاسق لا مؤمن ولا كافر.

٦. قولهم ان كل مالم يأمر الله تعالى به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله شيئاً منها"[١]

أما عن الخلاف المؤدي لتكفير بعضهم لبعض، فحدِّث ولا حرج.

وبعد أن اقترب الشيخ بفمه من أذني قال هامساً: نعم، نعم، هذا كله معروف، وبرأيي أن وجود المعتزلة بأصولهم، وما أجمعوا عليه كان عن ضرورة فرضتها تلك الظروف التي مضت، أما نحن فظروفنا ومشاكلنا كما نراها قد اختلفت عما كان لهم من مخاوف ومطامح، وها هو الجبري الذي مازال يعيش بتلك البيئة كما نراه في الحاضر، قد أصبح مصدر تخلف بالنسبة لنا، وعلى كل حال، فلنعامل كليهما كضيوف، أو كمحاربين قدماء، لا لنكون من المحاربين القدماء، ولا ضير بهذا علينا، ولندعو الله أن يجعلنا ممن يستمعون القول فيتخذون أحسنه. ثم قال بصوت مسموع: أليس من الممكن أيها القوم أن نصل إلى الإعتقاد بتنزيه الله عن الشرك وعن الظلم؟ ثم أردف كمن يخاطب نفسه: هذا ممكن ولكن إن لم نلطم القرآن بعضه ببعض، أو إن اتخذناه بكليته، وهذا ما يجب أن نكون عليه.

- المشيئة بين الله والإنسان:

ومما قاله الشيخ لمعتْ برأسي فكرة فقلت مسرعاً: والآن ما رأيكم لو نظرنا بمصطلح "المشيئة" في القرآن، بعد أن قرأنا مصطلح "الإرادة" لنعرف على الأقل إن كان للإنسان مشيئة أم لا؟ فرحِّب الجميع بالفكرة وانطلق الشيخ قائلاً: إن الآيات التي ذكرتْ المشيئة قد وردت على أقسام ومعاني عدة:

القسم الأول: مشيئة إلهية ولا علاقة للإنسان بها، مثل قوله عزوجل: "ينزِّل الله من فضله على من يشاء من عباده"[٢]

: "والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم"[٣]

: "الله يجتبي من رسله من يشاء"[١]

---

[١] - ص ٩٤ نفسه

[٢] - البقرة ٩٠ , آل عمران ٧٣ , المائدة ٥٤ , الحديد ٢١ , الجمعة ٤

[٣] - البقرة ١٠٥ , آل عمران ٧٤

: "هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء"[٢]

ويحيى عليه السلام: "قال رب أني يكون لي غلام وقد بلغني الكبر وامرأتي عاقر قال كذلك الله يفعل ما يشاء"[٣]

ولمريم عليها السلام قال: "كذلك الله يخلق ما يشاء"[٤]

وقال تعالى: "يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير"[٥]

: "وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله تعالى عما يشركون"[٦]

: "يخلق ما يشاء وهو العليم القدير"[٧]

: "يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير"[٨]

: "لله ملك السموات والأرض يخلق ما يشاء يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور"[٩]، و"يجعل من يشاء عقيماً"[١٠]

: "فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عليٌ حكيم"[١١]

فمن الملاحظ أن هذه الآيات التي حددت موضوع المشيئة ب"الفضل" والتصوير والخلق والنبوة والوحي والإصطفاء، هذا كله من مشيئة الله، وليس

لأحدٍ دخل ولا إرادة أو خيرة فيما يشاءه الله. وإلا فهي الشراكة في الألوهية، ومن ثم القول باكتساب النبوة، وكلاهما بالطبع غير جائز.

---

١ - آل عمران ١٧٩
٢ - آل عمران ٦
٣ - آل عمران ٤٠
٤ - آل عمران ٤٧
٥ - المائدة ١٧ , النور ٤٥
٦ - القصص ٦٨
٧ - الروم ٥٤
٨ - فاطر ١
٩ - الشورى ٤٩
١٠ - الشورى ٥٠
١١ - البقرة ٢٦٩

فقال محيي الدين: ولكن أليس من حقَّنا تعميم قوله تعالى "يفعل ما يشاء"، وقوله "ما كان لهم الخيرة"، وإن فعلنا وهذا حق عندها لا فعل ولا خيرة إلا لله، وبالتالي فلا إرادة للإنسان.

قال عبد الجبار: نعم، نعم، ولكن بما يعنيه الأصلح، فقد "بين تعالى أنه الخالق لما يشاء، وأنه يختار – للمكلفين ما هو أصلح، وأنه ليس لهم الخيرة فيما يختارونه بإرادتهم وشهوتهم"[1]

فقال محيي الدين وهو يضحك: أي أنه تعالى – حسب قولك – مجبر في اختياره بالأصلح الذي للإنسان، وعندها كأنك قلت لامشيئة وإختيار لله. أو أن مشيئة الله وإرادته مجبرة بالأصلح، ولكني لن أجعل الله مجبراً كما قلت لأن الإنسان هو المجبر، والله هو الحر، وعندها "لا فاعل إلا الله" تساوي قوله تعالى: "يفعل ما يشاء".

فقال الشيخ: رويدكم أيها القوم، فالآيات كما قلنا تخص الخلق، وبالخلق لا مشيئة ولا اختيار إلا لله، وليس من تعميم تقوله الآيات أكثر من ذلك، وإلا فمن ذاك الذي يجعل الحَمْلَ بلا ذكر أو أب؟ إنه الله الذي "يفعل ما يشاء"، وليس بهذا من نفي لفعل سواه، وإنما فيه التمييز لفعله في المطلق عن فعل سواه المحدود أو المقيد.

أما النوع الثاني: فهو ما له علاقة بالإنسان كالهداية والضلال والرزق والمُلك. وعن المُلك يقول سبحانه وتعالى:

: "يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم"[2]

: "قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على على كل شيء قدير"[3]

فقال محيي الدين بسرعة: وهل بعد هذا من إرادة للإنسان، فسبحان من لافاعل سواه.

---

[1] - ص ٣١١ تنزيه القرآن عن المطاعن

[2] - البقرة ٢٤٧

[3] - آل عمران ٢٦

قال الشيخ: ولكن أين الجبر والإكراه وتجريد الإنسان من الإرادة والفعل في الآيات؟ فالآيات كما نراها قد سعت لبيان قدرة مالك الملك مقارنة بالخليفة، ولو كان للخليفة فعل وقدرة تعارض ما شاءه الله لما كان الله مالك الملك، ولا ذو قدرة مطلقة. أي كل ما لدى الإنسان من ملك كقانون فقد شاء الله أن يكون ملكه، وهذا بالطبع كمعنى مطلق فيما يعنيه نفي الشريك، ولا فرق في هذا بين صالح وطالح، وكذلك قل بالنسبة لمن نزع ملكه ودرج عزه وحلَّ ذله، حيث لا فرق في هذا أيضاً بين خير أو شر، ولهذا ختم سبحانه الآيات بمطلق العلم ومطلق القدرة. وبالمطلق يقول سبحانه وتعالى: "ومن يهن الله فماله من مكرم إن الله يفعل ما يشاء"[1] وبالنتيجة نقول: لا إرادة ولا مشيئة للإنسان تستطيع معارضة الله عزوجل، أي ليس لأحدٍ القدرة على اغتصاب الُملك وإلى ما هنالك من مالك الملك سبحانه وتعالى.

فقال عبد الجبار بلهجة كلها استحياء: أقول: "إن الأصل في كل مُلك هو العُقدة والعقل والتمكين، ولا يكون ذلك إلا منه تعالى. وهو الذي يؤتيه وهو الذي ينزعه"[2] أي هو الذي ينزع العقل والتمكين

وبعد أن غصت الكلمات بحلقه قال محيي الدين: أي الملك في الآيات أصبح مساوياً للعقل والتمكين!! ثم راح يضحك ويضحك حتى كاد عبد الجبار يختنق بخجله.

وبعدها قال الشيخ: ومن موضوعات هذا الباب قوله تعالى في المغفرة والعذاب، حيث يقول: "يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير"[3] "والله غفور رحيم"[4]

: "يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ولله ملك السموات والأرض وما بينهما وإليه المصير"[5]

: "ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شيء قدير"[1]

---

[1] - الحج ١٨

[2] - ص ٦٢ تنزيه القرآن عن المطاعن

[3] - البقرة ٢٨٤

[4] - آل عمران ١٢٩

[5] - المائدة ١٨ , الفتح ١٤

: "ربكم أعلم بكم إن يشأ يرحمكم أو إن يشأ يعذبكم وما أرسلناك عليهم وكيلاً"[٢]

: "يعذب من يشاء ويرحم من يشاء وإليه تُقلبون"[٣]

فقالت علياء: ولكن أليس هذا هو ماتعنيه الحرية العشوائية التي تميِّز الله حسب رأيكم؟ فإن الله كما في الآيات يعذب ويغفر ويفعل ما يشاء دونما تمييز بين عدل وظلم، فلم إذن الأعمال والحساب وإلى ما هنالك؟

قال الشيخ: لو ميَّزتِ يا علياء بين ما يعنيه المطلق الإلهي، وبين المعلوم من قوانين الله لعرفتِ أنه لا ظلم. أي بالمطلق حتى ما سنَّه الله من قوانين فلا يحده، أما بالمعلوم فمن ألزم نفسه فليس بمجبر ولا مقهور، والآيات كما نرى قد استعرضت العلاقة بين المطلق الذي لاحدَّ له بما علمناه أو الذي نجهله، مع النسبي الذي علمناه، ففي المطلق يستطيع الله أن يعذب من يشاء، وأن يغفر لمن يشاء، وهذا من باب "والله على كل شيء قدير"، أو من باب "أن الله له ملك السماوات والأرض"، وبالنسبي كقانون يخص علاقتنا مع المعلوم قال الله كقانون: "إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء"[٤]، والاستثناء أيضاً كقانون مصدره الرحمة: "رحمتي وسعت كل شيء"، أما عن الرحمة مع المطلق فقد قال بالمطلق: "إن يشأ يرحمكم". وتبياناً لمطلق المشيئة كقدرة مطلقة لله قال تعالى: "إن نشأ نخسف بهم الأرض أو نسقط عليهم كسفاً من السماء إن في ذلك لآية لكل عبد منيب"[٥] "وإن نشأ نغرقهم"[٦]، "ولو نشاء لطمسنا على أعينهم"[٧]، "ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم"[٨]، "إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية"[٩].

---

[١] - المائدة ٤٠

[٢] - النحل ٥٤

[٣] - العنكبوت ٢١

[٤] - النساء ٤٨ , ١١٦

[٥] - سبأ ٩

[٦] - يس ٤٣

[٧] - يس ٦٦

[٨] - يس ٦٧

[٩] - الشعراء ٤

وبعد أن توقف الشيخ، بدأ عبد الجبار يهز رأسه يمنة ويسرة وهو يردد: مطلق، نسبي، نسبي، مطلق. أيعقل هذا ونحن أصحاب العقل؟ ثم قال: أليس من مَثَلٍ أوضح على علاقة النسبي بالمطلق؟

قال الشيخ: نعم، نعم، يقول الله على لسان "شعيب": "وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علماً"[١]، وقول شعيب يدل على إمكانية أن يأمره الله عزوجل بالعودة إلى ملة الكفر، بعد أن أخرجه منها إن صح التعبير، أم أن للمسألة وجهاً آخر برأيك؟

فقال عبد الجبار: نعم، نعم، "وجوابنا أن المراد بذلك التبعيد، فعلَّقه بالمشيئة التي يعلم أنها لا تكون – ويجوز أن يعبد الله بمثلها بعد النهي عنه على وجه النسخ"[٢]

قال الشيخ: قولك هذا بعيد عن الحق، ومن أين لشعيب القول بمشيئة لن تكون وهو مؤمن بقدرة الله التي لا تُحد؟ ولو قصد النسخ، فالنسخ كما هو معلوم مشروط بالأحسن، والكفر ما هو أحسن من الإيمان حسب شريعة الله وسننه: "ولن تجد لسنة الله تحويلا"، والحقيقة أن شعيباً قال من منطق المطلق المجهول: "إلا أن يشاء الله"، ولهذا ذكر العلم المطلق لله سبحانه وتعالى، أي حتى ما أرسله الله به لا يعتبر بالمطلق كقيد عليه سبحانه حتى يقهره. ومثاله أيضاً قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم: "ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك"[٣]، وقوله: "سنقرئك فلا تنسى، إلا ما شاء الله"[٤] ومن هذا الباب قول ابراهيم عليه السلام: "ولا أخاف ما تشركون إلا أن يشاء ربي شيئاً"

وبعد أن صمت الشيخ لحظة قال: والآن تعالوا لننظر في المشيئة الإلهية مع قضية النفع والضرر بالنسبة للإنسان. يقول الله عزوجل: "قل لا أملك لنفسي نفعاً ولاضراً إلا ما شاء الله"[٥]، "وإن يمسسك الله بضرٍ فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو الغفور الرحيم"[٦]

---

[١] - الأعراف ٨٩

[٢] - ص ١٥٠ تنزيه القرآن عن المطاعن

[٣] - النحل ٨٦

[٤] - الأعلى ٦ – ٧

[٥] - الأعراف ١٨٥ , يونس ٤٩

[٦] - يونس ١٠٧

فقال محيي الدين مسرعاً: أي أن النفع والضرر بإرادة الله، ولا إرادة في ذلك للإنسان.

قال الشيخ: هذا خطأ، فالآية الأولى تقول بالمطلق أن النفع والضرر بيد مالك الملك، وإن شاء سبحانه كوني قادراً على النفع والضرر، فهذا يكون، ولهذا قلنا أن الحرية أو الإرادة منحة من الله طالما إرادتي ومشيئتي هي في المطلق من ملكه سبحانه، أما الآية الثانية فموضوعها المقارنة بين مشيئة الله ومشيئة الإنسان، فإن أراد الله شيئاً فلا رادَّ له، وبهذا قال أيضاً: "قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه – والله على كل شيء قدير"[١]، وتبياناً لوجوه القدرة المطلقة يقول أيضاً: "إن يشأ يذهبكم أيها الناس ويأتي بآخرين وكان الله على ذلك قديراً"[٢]، "إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد"[٣]، "إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء"[٤]. وبالتدخل الإلهي الذي نؤمن به يكون افتراق إله الأديان الحي، عن إله الفلاسفة الذي هو فكرة، وبهذا نعقل ما يعنيه التدخل المعني بالتهديد الإلهي القائل: اعلم أيها الإنسان أني وإن وهبتك الإرادة فلاتنسى قدرتي التي لا حد لها، وإني قادر على قهر إرادتك فلا تنسى قدرتي التي لاحد له، وإني قادر على قهر إرادتك إن شئت، وعن التدخل الإلهي بإطلاق يقول سبحانه: "ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد"[٥]، وعن قتل المشركين لأولادكم يقول: "ولو شاء الله ما فعلوه"[٦]، وعن الشرك يقول: "ولو شاء الله ما أشركوا"[٧]. والمعنى في هذه الآيات الثلاث يقول: أن الله لو شاء إرغام الإنسان على عدم القتال، وعلى عدم قتل الأولاد، وعلى كفِّه عن الشرك لفعل، ولكن الله لا يسترد ما وهب، ولهذا كان الإنسان هو القاتل والمشرك، لا أن الله أرغمه على ذلك، وهوالقادر على ذلك لو شاء، "فيكشف ما تدعون إليه إن شاء"[٨]

وتبياناً لوجود إرادة الإنسان مع المشيئة المطلقة لله يقول الله عزوجل: "واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين، ولو شئنا

---

[١] - المائدة ١٧
[٢] - النساء ١٣٣
[٣] - فاطر ١٦
[٤] - الأنعام ١٣٣
[٥] - البقرة ٢٥٣
[٦] - الأنعام ١٣٧
[٧] - الأنعام ١٠٧
[٨] - الأنعام ٤١

لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه"[1]. أي إن إرادة الإنسان المعنية بقوله: "فانسلخ منها"، "أخلد"، "اتبع" موجودة، وأن مشيئة الله المطلقة المعنية بقوله: "ولو شئنا" لم ترغمه، حتى لو كان الإرغام لنفعه وصالحه طالما قانون الإبتلاء أو الامتحان يقضي بوجود الإرادة عند الإنسان، وإلا فلا امتحان ولا ابتلاء.

فقالت علياء: وما هو قانون الابتلاء؟

قال الشيخ: تعالوا بادئ ذي بدء لننظر بقانون اختلاف الأمم ولنلحظ علاقته بالابتلاء. يقول الله عزوجل

: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"[2]. أي إن الإكراه المؤدي لجعل البشر على أحادية الإيمان أوالكفر يتعارض مع قانون الإبتلاء الذي لابد بالنتيجة من وجود المؤمنين والكفرة، وإلا لجعل الله الناس على تلك الأحادية في البدء أو الإكراه متى شاء وهو القدير على ذلك، ولكنه الإبتلاء ولهذا خلقهم حيث يقول سبحانه: "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لاملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين"[3]. فاختلاف الأمم كقانون سيبقى حتى يوم القيامة، وبالرحمة أو التدخل الإلهي يمكن إيجاد الائتلاف السياسي أو الإقتصادي وإلى ما هنالك، أما الأصل كوجود بشري فهو الإمتحان المشروط كنتيجة بالإختلاف، أو باختلاف النتائج، ولهذا خلقهم، أي خلقهم للإبتلاء، وإلا ما كان هناك جنة ولا نار، وكل من استخدم الإكراه لجعل الناس على إيمان أو كفر، فكأنما أراد إلغاء الجنة أو النار، وهذا لن يكون، ولهذا نهى رسوله عن الإكراه، وإلا لفعل الله الإكراه وهو القادر على كل شيء.

فقال محيي الدين: هذا خطأ، لا، ليس بخطأ، نعم، نعم، فإن الله خلق البشر، هذا صحيح، ولكنه قال: هؤلاء إلى الجنة ولا أبالي، وهؤلاء إلى النار ولا أبالي. وقبل أن وُجدوا، ولهذا فلا علاقة بين أفعالهم وإرادتهم، فالإنسان مُجبر، فهو على الجبر، حتى بمصيره، كما هو مُجبر على الهداية والضلال، لأن الهداية والضلال

---

[1] - الأعراف ١٧٥ ــ ١٧٦

[2] - يونس ٩٩

[3] - يونس ١١٨ ــ ١١٩

من فعله سبحانه، وهو القائل: "يضل من يشاء ويهدي من يشاء"، وبالنتيجة فلا إرادة ولامشيئة للإنسان.

قال الشيخ: صحيح، وسيَّان إن قلت بالمعلوم خلقهم للإبتلاء المؤدي إلى الجنة أو النار، أو إن قلت بالمطلق خلق هؤلاء للجنة وأولئك للنار، ولكن القول الأخير سيكون من باب العلم، والعلم لايعني القهر، وبالعلم المطلق يعلم الله وقبل ابتلاء الخلق، بمن سيرسب وبمن سينجح، ولا إكراه بذلك، ولو كان العلم هو القهر ما كان للإبتلاء من معنى، خاصة وهو أصل لابد منه في الرواية الكونية، ولو قرأتَ الآية كاملة لعرفتَ ما أقصد، والآية الكاملة تقول: "ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يُضَّل من يشاء ويهدي من يشاء، ولتسألن عما كنتم تعملون"[1]

فقال عبد الجبار: نعم، نعم، فجبرية الهداية والضلال هناك في الآخرة، وليس في الدنيا المعنية بقوله: "ولتسألن عما كنتم تعملون"، فمن أراد الله إضلاله عن طريق الجنة في الآخرة أضلَّه، وهداه إلى النار، والعكس بالعكس، فالإضلال والهداية مما يخص الطريق كقولك هديتُ فلاناً للطريق أو أضللته عنه.

فقال محيي الدين: أي أنك جبري في الآخرة قدري في الدنيا؟ ثم ضحك وهو يقول: كفاك تهرف بما لا تعرف. وبهذه الجبرية أيضاً قال "أبو الهذيل" من قبل: "بأن أهل الآخرة مضطرون إلى ما يكون منهم، وأن أهل الجنة مضطرون إلى أكلهم وشربهم وجِماعهم، وأن أهل النار مضطرون إلى أقوالهم، وليس لأحدٍ في الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل ولا على اكتساب قول. والله عزوجل خالق أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به"[2]، فإن كنتم تقرون بأن الله خالق أفعال الخلق في الآخرة، فلماذا إذن تمنعون قدرته عن خلق أفعال العباد في الدنيا؟

قال الشيخ: كلاكُما مخطئ، ولنعد إلى الآية لتروا خطأكم، والآية برأيي ليس فيها تناقض كالذي تنازعتم عليه، واتخاذ كل واحد منكم لجزء منها هوالتناقض والإختلاف الذي تعالى الله عنه، فكيف تتهمون الله بالتناقض والآية واحدة؟ يقول الله "ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة"، ولكنه شاء الإختلاف كقانون مطلق. ثم قال: "ولكن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء". أي بجعله البشر للابتلاء نسب إلى نفسه الهداية والضلال، وإلا فقد ناقض قانون الإبتلاء وبيان السبيلين يؤدي أيضاً إلى هذا المعنى، ولكن إن أراد بالمطلق سبحانه إضلال أحد أو هدايته، فهوالقادر

---

[1] - النحل ٩٣

[2] - ص ١٠٤ ــ ١٠٥ الفرق بين الفرق

عليه لأنه بالمطلق فوق الإبتلاء وفوق القانون، كما أن هذا له سبحانه كتلاؤم مع قانون الإصطفاء، ولكن بقوله "ولتسألن عما كنتم تعملون" يكون القرار بأنه لاقهر في الإبتلاء، وإلا ما نسبَ الأعمال للعاملين، ولا ربطَ بين الأعمال والحساب عليها، وكيف يكون القهر وهو الذي تنزَّه عن الظلم، أو وهو القائل بالإبتلاء؟ "ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلوا بعضكم ببعض"[1]، ونفس الشيء في قوله تعالى: "ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته والظالمون ما لهم من ولي ولا نصير"[2]، أي أن الرحمة اختصاص كمطلق، ولا رحمة للظالمين، هذا ما يقوله قانون الإبتلاء، طالما لاظلم أو ظلمة ولا طاعة أو مطيعين قبل الإبتلاء. أما أنت يا محيي الدين فكأنما أنكرت على الله قانون الإبتلاء لمَّا زعمت جبرية الهداية والضلال، وأنت ياعبد الجبار كأنما أنكرت قدرةالله المطلقة، كما أنكرت الإصطفاء الذي لله دون سواه، بانكارك لإمكانية التدخل الإلهي فيما يخص الحياة الدنيا.

فقالت علياء بعصبية: وبالنتيجة فهل للإنسان مشيئة أم لا؟

فأسرع محيي الدين ليقول: لا مشيئة للإنسان، والمشيئة كلها لله وحده.

فقاطعه الشيخ قائلاً: بل للإنسان مشيئة لقوله تعالى: "فمن شاء ذكره"، "فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا"، "لمن شاء منكم أن يستقيم"

قال محيي الدين: وكأنك يا شيخنا قد نسيتَ ما نبهتنا إليه من قبل، فلمَ لمْ تقرأ الآيات كاملة؟

فقال الشيخ: حسن،حسن، فقد ظننت أنكم قد أصبحتم قادرين على التمييز بين المطلق والنسبي حتى اكتفيت بالذي عرضته عليكم. وعلى كلٍ يقول الله عزوجل عن القرآن: "كلا إنه تذكرة، فمن شاء ذكره، وما يذكرون إلا أن يشاء الله هو أهل التقوى وأهل المغفرة"[3]. والمعنى إن قصدنا لرفع ما يبدو من تناقض بين قوله "فمن شاء" حيث التنويه لمشيئة الإنسان، وقوله "إلا أن يشاء الله"، حيث نفاها، إنما يشير، أقصد المعنى، إلى المقارنة بين المشيئتين، فبالمشيئة المطلقة لله وكأنما مشيئة الإنسان تساوي الصفر، وهذا لايعني أن مشيئة الإنسان مقهورة، وإنما إن

---

[1] - محمد ٤

[2] - الشورى ٨

[3] - المدثر ٥٤ ــ ٥٦

أراد الله قهرها فلن تعجزه، وأهل التقوى يعرفون هذا، ولهذا يقولون إن ذكروا الله: لقد ذكرنا الله لأن الله قد شاءلنا أن نذكره، أي من باب الأدب مع الله، ومن باب ذكر المشيئة المطلقة ينفون عن أنفسهم المشيئة، لا من باب أنهم مقهورون يكون نفيهم، وبالطبع فبين القولين فرق عظيم، وبقصد التأديب لرسوله صلى الله عليه وسلم قال تعالى: "ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله" وبهذا الأدب يكون الخروج عن الحتم المؤدي للإتهام بالكذب، لأنه ليس للإنسان ما أراد كحتم، والأصل في هذا أنه لا مشيئة لها معارضة مشيئة الله، وبهذا قال سبحانه: "نحن خلقناهم وشددنا أسرهم وإذا شئنا بَّدلنا أمثالهم تبديلا، إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكيماً"[1]. فقضية الخلق إذن تذكرة بمشيئة الله المطلقة، ولعلاقة هذه المشيئة بمشيئة الإنسان، تبعاً للقياس بالخلق قال تعالى: "وما تشاؤون إلا أن يشاء الله"، أي يستحيل على الإنسان مشيئة شيء لا يشاءه الله، وهنا وضع الله العلم المطلق كحجة "إن الله كان عليماً حكيماً"، أما بالتخصيص فللإنسان المشيئة باتخاذ أي سبيل إلى الله، ولكن لا سبيل صحيح إلا ما شاءه الله، وعندها: "وما تشاؤون – من سبيل صحيح – إلا أن يشاء الله – لكم هذا السبيل". ولهذا كان احتجاجه بالحكمة إضافة إلى العلم، وبكلا الحالتين نرى أن الله قد أقرَّ بوجود المشيئة للإنسان، ولهذا قال أيضاً عن القرآن والذكر والمشيئة المطلقة: "إن هو إلا ذكر للعالمين، لمن شاء منكم أن يستقيم، وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين"[2]. أي طالما أن القرآن "ذكر للعالمين" ، وطالما وُجد من كفر به، فدفعاً للظن بأن الكفر قهر ومعارضة لله ومشيئتة، ذكَّرنا سبحانه بالمطلق القائل: "وما تشاءون إلا أن يشاء الله"، ولا عكس، ولكن وهذا ما يجب أن ننتبه إليه، بعد أن أثبت لنا المشيئة "لمن شاء منكم"، وإلا فسوف نقع بالتناقض الذي معناه: ليس لكم مشيئة إلا بعدم المشيئة، وهذا المعنى مرفوض بالطبع، ولا إليه قصد الله،وبالتالي فمن المحال لمشيئتنا معارضة الله أو مشيئته، ومشيئة الله وفق قوانين الرواية لن تقهر مشيئتنا، ولكن إن شاء هذا كعقاب أو لطف فلا شيء يمنعه عن التدخل، وهذا هو الصواب، و"عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم يكلمه في بعض الأمر، فقال الرجل لرسول الله: ما شاء الله وشئت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أجعلتني لله عدلاً بل ما شاء الله وحده". وهذا بالتأكيد من أعظم الأدب مع الله، وطبعاً لا على معنى الإكراه

---

[1] - الإنسان ٢١ – ٣٠

[2] - التكوير ٢٧ – ٢٩

والقهر. و"عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلانا، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء فلان". وهنا كما نرى قد قال الرسول صلى الله عليه وسلم بمشيئتين، ولكن بالمطلق لا مشيئة إلا لله "والله غالب على أمره"، وإنه لفرق عظيم بين الخليفة ومالك الملك.

- الجبر والأمر:

فقال محيي الدين: صحيح، صحيح، فقد ذكَّرتني بذكرِك للأمر، فلمَ لم تتحدث الآن عن الجبر الذي تقوله الآيات التي ذكرتْ الأمر والإذن، أم ستمتنع عن ذلك مرة أخرى؟ ولكني لا أنصحك بالهرب من الحقيقة، واسمع لما يلي: يقول الله عزوجل لرسوله صلى الله عليه وسلم: "ليس لك من الأمر شيء"، "بل لله الأمر جميعاً"[1]، وهذا يعني أن الإنسان مجبر بكل شئونه بما يريده الله، ولا إرادة للإنسان.

قال الشيخ: ولكن تعالوا لنتأمل المسألة بتدبر وإمعان،ولنسأل بادئ ذي بدء: ما هو الأمر الذي ليس لأحدٍ فيه أي شأن؟ خاصة وأن لفظة الأمر في القرآن الكريم قد أخذت الكثير من المعاني، والآية الأولى كاملة تقول: "ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أويعذبهم فإنهم ظالمون"[2]، أي أن التوبة والعذاب أو العقاب من اختصاص الله، وليس للرسول في ذلك من شأن "والمغفرة بإذنه"[3]، وكذلك لا شأن لأحد بالتسخير أو الخلق وإلى ما هنالك، ولهذا قال: "والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين"[4] ومثاله كثير.

فقال محيي الدين: حسن، حسن، ولكن لفظة الأمر لم تأتي كتشريع فحسب، ولا أتت للتعبير عما لا يخص البشر بإطلاق، وإنما وردت أيضاً بمعنى "القضاء"، وبالقضاء لا إرادة للبشر كقوله: "ليقضي أمراً كان مفعولا"[5]، وطالما كل شيء قضاء وقدر، إذن فلا حرية ولا إرادة إلا لله وحده.

قال الشيخ: نعم، نعم، فإن قضى الله أمراً فلا مرد له، ومثاله ما قال سبحانه لما أراد "ابراهيم" عليه السلام المجادلة في قوم "لوط": "يا ابراهيم اعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيهم عذاب غير مردود"[6]، وقوله: "فما أغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء لما جاء أمر ربك وما زادوهم غير تتبيب"[7]، فالأمر هنا أو العقاب بمعنى القضاء أو الحكم لا التكليف، وهذا لا علاقة

---

[1] - الرعد ٣٠
[2] - آل عمران ١٢٨
[3] - البقرة ٢٢
[4] - الأعراف ٥٤
[5] - الأنفال ٤٢
[6] - هود ٧٩
[7] - هود ١٠١

له بالإرادة، وهذه الأحكام تماماً كأحكام القضاء والقدر التي في الطبيعة، إنها الأوامر التكوينية، فكما أن البحر عاجز عن رفض الفلك وفق تقدير الله، كذلك الإنسان عاجز عن رد العقاب إن أمر الله بوقوعه، وليس من شيء له التمرد على الله إن أراد الله وقوع أمر ما، أو إن قضى بوقوعه "وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون"[١]، "وإلى الله ترجع الأمور"[٢] وبالمعنى المطلق "ولله عاقبة الأمور"[٣] ، "ألا إلى الله تصير الأمور"[٤]، "ألا له الخلق والأمر"[٥]، فإن أمر وقع "ليقضي أمراً كان مفعولاً"[٦]، وإن وقع "- كان أمراً مقضياً"[٧]، وعن أوامر العقاب التي وقعت، يقول تعالى: "أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً"[٨]، "حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور"[٩]، "فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها"[١٠]، "ولما جاء أمرنا نجينا صالحاً"[١١]، وكذلك قال عن "هود"[١٢]، وعن "شعيب"[١٣]. وبمقارنة ما يريده الله مع إرادة الإنسان، مع الطبيعة،مع كل ذي إرادة، فعلى الإطلاق نقول ونردد كقانون مطلق: "والله غالب على أمره"[١٤]، "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون"[١٥]، وكل ما يريده الله من أمور المستقبل فهو مُتحقِّق ولا بد "إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدرا"[١٦] أي لكل شيء حتى يكون، وقت أو أجل، طالما بالمطلق لا علم لنا إلا وهو من علمه سبحانه، فالطائرة مثلاً لم تكن عند "البابليين" و"الأشوريين"، وإلى ما هنالك، وإنما كانت حيث استطاع الإنسان التعرف إلى القوانين الإلهية التي تسمح بإيجاد الطائرة، وهذا من تقدير الله، وإلا ما كان للعلم

---

١ - البقرة ١١٧ , آل عمران ٤٧ , غافر ٦٨
٢ - الأنفال ٤٤ , آل عمران ١٠٩ , الحج ٧٦ , فاطر ٤ , الحديد ٥
٣ - الحج ٤٠ , لقمان ٢٢
٤ - الشورى ٥٣
٥ - الأعراف ٥٤
٦ - الأنفال ٤٢
٧ - مريم ٢١
٨ - يونس ٢٤
٩ - هود ٤٠ , المؤمنون ٢٧
١٠ - هود ١٢
١١ - هود ٦٦
١٢ - هود ٥١
١٣ - هود ٩٤
١٤ - يونس ٢١
١٥ - يس ٨٢
١٦ - الطلاق ٣

وتجربة العقل من تاريخ أو قدر، فالقضاء أبداً لما كان ومضى، والقدر دوماً لما يكون.

فقال محيي الدين: ولكن لو قرأنا قول الله: "وإن تصبك مصيبة يقولوا قد أخذنا أمرنا من قبل ويتولوا وهم فرحون، قل لن يصيبنا إلا ماكتب الله لنا"[1]، لرأينا أن المصائب لابد ستقع، حيث لا ينفع الحذر المعني بقوله: "أخذنا أمرنا"، من وقوعها، وما كُتب سيكون ولابد، وتلك بالطبع جبرية لا مناص منها.

قال الشيخ: هذا صحيح، ونحن لا إدراك لنا بالمستقبل أو القدر، وقد ذم الله الفرحين لظنهم أن الحذر هو الذي نجاهم من المصائب، أو لمساواتهم الظن باليقين، ولو قالوا أن الله قضى بنجاتنا لكان قولهم صحيحاً وعلى الصواب، لأنه لن يقع إلا المكتوب، أو الذي وقع، أما القدر بالنسبة للسلوك ونتائجه، فليس لإنسان أن يعلمه على اليقين، وإن أراد الله مصيبة لأولئك الفرحين ما كان لهم القدرة على ردِّها، والمؤمن كعقيدة، دوماً يحسب حساباً لتدخل قدرة الله المطلقة، في كل أمر من الأمور، حتى مع اقتران الدخان بالنار، ولهذا فالمؤمن دوماً على الشك والصراع مع الطبيعة، وربما في علم الله نار ولا دخان، ولهذا فدوماً سيردِّد مع القضاء الذي علمناه: "وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً".

وعن التدخل الإلهي بالمعنى المطلق، يقول سبحانه وتعالى بعد قوله: "غلبت الروم": "لله الأمر من قبل ومن بعد"[2]. وبالنتيجة فلا وجود لمعنى القهر الذي يشل إرادة الإنسان في الآيات التي ذَكَرَتْ الأمر.

---

[1] - التوبة ٥٠ ــ ٥١

[2] - الروم ٤

- الإذن والجبر:

قال محيي الدين: ولكن أليس بوجود القضاء والقدر من جبر للإنسان حيث ذكر القضاء والقدر في الآيات؟

وتجاهل الشيخ ما يسمع، ثم أردف قائلاً: "أما بالنسبة للآيات التي ذكرتْ "الإذن" والتي لها علاقة مع الإنسان وإرادته، يقول الله تعالى عن اليهود: "وإذ تأذَّن ربك ليبعثن عليهم إلى يوم القيامة من يسومهم سوء العذاب"[١]. أي قضى الله وأعلن بقانون يقول: اليهود معذبون بغيرهم حتى يوم القيامة، ولامرد لهذا القانون المطلق. وعن الشكر والكفر كقانون من القوانين التي قضاها الله يقول: "وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد"[٢]. أي: بالشكر تكون زيادة الخير، وبالكفر يكون العذاب.

وعن قانون علاقة الصبر بالقتال والجهاد يقول سبحانه وتعالى: "كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين"[٣] أي: بالصبر تكون الغلبة للأقلية على الأكثرية، وهذا قانون أذن الله به ولهذا قال: "فهزموهم بإذن الله"[٤]، "وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين"[٥] أي: الصابرون هم المنتصرون، وأن الله معهم لأنهم أطاعوه فيما طلبه منهم.

وعن قانون طاعة الرسل يقول الله: "وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله"[٦] وكل رسول على التعميم يُطاع.

وعن قانون دفع الجبن والأسف على الموتى يقول الله تعالى: "وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً"[٧] أي : لا جبن في قتال، ولاأسف على عزيز مات، لمن آمن بالقضاء والقدر. وعن قانون تجاوز المصائب يقول تعالى: "ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ومن يؤمن بالله يهدِ قلبه و الله بكل شيء عليم"[٨]

---

[١] - ابراهيم ١٦٧
[٢] - ابراهيم ٧
[٣] - البقرة ٢٤٩
[٤] - البقرة ٢٥١
[٥] - الأنفال ٦٦
[٦] - النساء ٦٤
[٧] - آل عمران ١٤٢
[٨] - التغابن ١١

أي بالإيمان يهتدي الإنسان لتجاوز ما يحل به من المصائب، أو من آمن بقضاء الله وقدره، سيهتدي إلى اطمئنان القلب ومهما تكن المصائب.

وعن ارتباط الإيمان بالعقل يقول سبحانه وتعالى كقانون: "وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون"[1]

أي: طالما أن: الإيمان ≠ الرجس . والرجس ≠ العقل

إذن: الإيمان = العقل. أي: لا إيمان بلا عقل، ولا رجس مع العقل. هذا هو القانون.

وعن السحر يقول تعالى: "وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله"[2]. أي: إن الله أذن كقانون أن يكون ضرراً عن السحر، لا أن الله أذن للساحر بالضرر، لأن الضرر والنفع كمطلق من الله، فإن شاء الساحر الضرر وشاء الله غير ذلك، فما شاءه الله هو الذي يكون.

وعن الشيطان يقول: "وليس بضارهم شيئاً إلا بإذن الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون"[3]. أي أن الله أذن كقانون أن يكون الشيطان مصدر ضرر للإنسان، وبالتوكل على الله كقانون آخر يدفع المؤمنون ما قد يكون عنه من ضرر، وإلا فدور الله سينحصر في الموافقة على ضرر الساحر وضرر الشيطان، وهذا خطأ، والمعنى الصحيح أنه بالمطلق لا مقارنة بين قدرة الشيطان والساحر وقدرة الله، وبالمطلق لا نفع إن أراد الله الضرر، ولا ضرر إن أراد الله النفع، والتوكل كمعنى ضمني يعني استعانة المحدود بمطلق القدرة الإلهية، وبالله نستعين على الساحر والشيطان.

وعن الآيات التي تكون للرسل يقول تعالى: "وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله لكل أجل كتاب"[4]. أي أن الآيات ليست من ذات الرسل، وإلا ما كانت كبرهان على وجود القدير سبحانه، ولو كانت من ذواتهم لأتوابها متى شاؤوا، ولكنها لن تكون إلا وفق إذن، أو أجل كتبه الله، وبالأجل المحدود يكون البرهان على استبعاد إرادة الرسل عن إحداث الآيات، وبالإذن كقانون يقول الله سبحانه

---

[1] - يونس ١٠٠

[2] - البقرة ١٠٢

[3] - المجادلة ١٠

[4] - الرعد ٣٨ , غافر ٧٨

وتعالى: "يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيرا، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً"[١]. أي بالإذن الإلهي كان محمداً صلى الله عليه وسلم داعياً وسراجاً منيراً ومرسلاً وشاهداً ومبشراً ونذيرا.

وعن القرآن يقول تعالى: "الر كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد"[٢]

والآية كما هو ملحوظ أكدت فعل الرسول "لتخرج الناس"، كما أشارت إلى المطلق "بإذن ربهم". أي لا خروج حتمي من الظلمات، لأن الله أذن كقانون أن يكون للظلمات أهل، وللنور أهل، وبهذا أصبحت "لتخرج الناس" لاتعني الأمر التكويني الذي لابد نافذ، وإلا ما كان أحداً إلا على النور، وبوجود المطلق وما يعنيه، يكون رفع احتمال إكراه الرسول للخلق حتى يؤمنوا، وبه يكون زوال منِّ المؤمنين على الرسول بأن آمنوا، وبه أيضاً يكون دحر العصاة إن ظنوا بأنهم قد تمردوا على ما أراده الله، ولكن هيهات هيهات "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً".

وعن القرآن أيضاً قال تعالى: "ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه وسراجاً منيراً"[٣]. أي بإذنه سبحانه كقانون أصبح القرآن كسراج منير ليخرج الناس من الظلمات إلى النور.

وعن النصر والهزيمة يقول الله عن "أُحد": "وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله وليعلم المؤمنين"[٤]، أي "وليعلم المؤمنين" بأن للنصر قوانين، وأن ما أصابهم قد أذن الله به، ولو شاء لنَصَرهم بتدخله، ولكن كدرس عليكم ألا تنسوا المعلوم من القوانين التي تؤذن بالنصر، أو التي أذن الله لها إن أُخذت بحيازة النصر، وإلا فلا سلاح، ولاعدة، ولا عتاد، ولاخطة، ولا صبر، للمؤمنين في حروبهم.

---

[١] - الأحزاب ٤٦

[٢] - ابراهيم ١

[٣] - الأحزاب ٤٦

[٤] - آل عمران ١٦٦

وعن تدخله تعالى، كوعد معلوم به قال سبحانه: "ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم باذنه"[1]. أي بتدخله المعني بتيسيره أو "بإذنه"، "تحسونهم"، أو تقتلوهم، أو كمعنى آخر لقد سمح لكم أو أذن لكم بقتلهم، أو قتالهم كما وعدكم.

وعن الإذن بمعنى السلب يقول الله: "ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليخزى الفاسقين"[2] أي ليخزي الله الفاسقين لم ينهى المسلمين ولا أمرهم بقطع النخل، وبانعدام الأمر أو النهي، كأنما أذن لهم أن يفعلوا بها ما شاءوا، وتلك قمة الخزي لأعدائهم.

---

[1] - آل عمران ١٥٢

[2] - الحشر ٥

ـ المسئولية بين الجبر والإرادة:

قال محيي الدين: ولكني يا شيخنا أراك بالميل عن طريق الهوى، تحب جعل الإنسان ذو أفعال وإرادة، وإلا فما الذي يعنيه المطلق على حد تعبيرك إن كان قمته الوصول إلى توحيد "لا فاعل إلا الله"، أم أنا مخطىء فيما أقول؟

فقال الشيخ: نعم، نعم، وما أنت بمخطئ فيما فهمت، ولكنك أخطأت حيث وضعت هذا التوحيد على معنى نفي الإرادة عن الإنسان، والمسألة ليست كما تظن، لأن الوجود سيبقى كشيء مختلف، فكما أن الإنسان، وجد بيدين ورأس ورئتين، وإلى ما هنالك كذلك قل مع الإرادة، فإن الله خلق هذا الكائن وهو مريد أو ذي إرادة، وكما نخطئ إن حدّدنا الإنسان دون رأسه، كذلك سنخطئ إن نزعنا عنه الإرادة. أما بالنسبة للمطلق مع الفعل، فهذا شأن من شؤون الأدب والإعتقاد، وهذا بالطبع ما تقوله كل عناصر الرواية الكونية المعنية بالوجود.

قال محيي الدين: ولكن تعال لنقيّم الأمور حسب خواتيمها أو من النتائج، وبرأيي أنه لاخير للإنسان ولا إطمئنان نفسي له، ولا له أخلاق فاضلة، إن لم يعتقد بالجبر أو التوحيد، فـ "عقيدتنا بالجبر – كما يقول اسبينوزا – تُصلح من حياتنا الأخلاقية، وتعلِّمنا أن لا نكره أو نسخر من أحد أو نغضب من أحد، وأن الناس في الواقع براء مما يقترفون من آثام، وأن تأخذنا الرحمة في معاقبة الأشرار لأنهم لا يعلمون ما يفعلون. كما أن الجبرية تقوّينا على احتمال متاعب الحياة وأرزائها – ومنها يكون الدرس القديم بأن الله ليس شخصية متقلبة الأهواء"[1]

فقال عبد الجبار: أي سنتَّهم الله لنبرئ الإنسان، هذا عجيب! ولكن ما الذي يعنيه قولك برفع المؤاخذة عن طريق لا فاعل إلا الله إن عرضناه على الأصول الإسلامية؟ فإن كان كل فعل هو فعل الله، عندها يلزم عن الجبريين أو الجبري "أن لا يفرق بين المحسن والمسئ، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب، ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء، ويلزم أيضاً أن يكون – سبحانه – هو الفاعل للقبائح، لأنه إذا كان خالقاً لأفعال العباد وفيها القبائح، لزم ما ذكرناه، وذلك يوجب أن لا تقع لهم ثقة البتة بكتاب الله تعالى، وأن يجوِّزوا أن يبعث إليهم رسولاً كاذباً، ويُظهر المعجز عليه، ليضلهم عن سواء السبيل، ويدعوهم إلى الكفر، ويصرفهم عن الإسلام – كذلك يلزمهم أن لا تثبت لرسل الله حجة على الكفار، إذ للكافر حينئذ أن يقول :

---

[1] ـ ص ٢٣٢ قصة الفلسفة

كيف تدعونا إلى الإسلام ، ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقه فينا، وجعلنا بحيث لا يمكننا الإنفكاك عنه"[1]، "وكذلك يلزمهم قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر – وعندها يجري في النهي عن القبح مجرى نهي الزمِن عن العدو – وكذلك يلزم أيضاً قبح مجاهدة أعداء الإسلام والكفار"[2]، والقول بجبرية "لا فاعل إلا الله" "سيؤدي إلى انهيار قانون السببية الذي يقوم عليه العالم، ذلك أن نسبة أفعال العباد إلى الله القادر على كل شيء تحيل تعلق المسببات بأسبابها إذ "يصح – عندها – أن يقع ما يحتاج فيه إلى الآلة بلا آلة، لأنه تعالى لايحتاج في خلق الصعود في زيد إلى السلَّم، والطيران في الطير إلى الجناح، والكتابة في الورق إلى القلم واليد، فكان يجب أن تكون الآلات، وجودها كعدمها، حيث أنه تعالى لا يحتاج إليها البتة"[3]، وبالنتيجة، فلا أخلاق، ولا مسئولية، ولا علم، ولا تنزيه لله، إن آمن الإنسان بالجبر، ولا تنزيه ولا توحيد لله، إلا إن قلنا: لا فعل لله مع أفعال الإنسان، أي لا فاعل إلا الإنسان.

قال محيي الدين: أسمعتم!! هذا هوالكفر، "لأناً إن لم نقل بالجبر أثبتنا فاعلاً للحوادث مع الله – وهذا شرك لا يخلص منه إلا القول بالجبر"[4]، ولهذا لم نثبت"للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً"[5]، والحقيقة كما قال شيخنا "جهم"، "أنه لا فعل لأحد إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل"[6]، أي: "لا قدرة للعبد أصلاً، لامؤثِّرة ولا كاسبة، بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها"[7]، فـ "ليس يقدر على فعل، ولا يوصف بالإستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لاقدرة له ولا إرادة ولا إختيار. وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازاً، فلا فعل ولا عمل لأحد غير الله"[8]، "وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقول زالت الشمس ودارت الرحى، من غير أن يكونا فاعلين، أو مستطيعين لما وصفتا به"[9]، فسبحان من لا فاعل سواه.

---

[1] - ص ٤٥٠ ج١ مذاهب الإسلاميين
[2] - ص ٤٥١ نفسه
[3] - ص ٢١٧ الاتجاه العقلي في التفسير
[4] - ص ٢٩٦ شفاء العليل
[5] - ص ٣٣٩ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
[6] - ص ٢٩ المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية
[7] - ص ٢٩ ــ ٣٠ نفسه
[8] - ص ٣٣٩ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
[9] - ص ١٩٩ الفرق بين الفرق

قلت: ولكن إن كان تعالى هو الفاعل لكل فعل، فكيف يكلف العباد وهم مُجبرون على أفعالهم، أو كيف يحاسبهم وأفعالهم وهي أفعاله؟ وبرأيي أن التكاليف والوعد والوعيد لا وجود لهما مع الإعتقاد بالجبر.

فقال محيي الدين: بالعكس، فهلا علمتَ بأن التكاليف هي الأخرى جبر، "والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال جبر، وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً"[١]، العبادات والطاعات برأينا لامعنى لها إلا "امتثال الأمر، من غير أن تكون سبباً لسعادة في معاش أو معاد، ولاسبباً لنجاة، وإنما القيام بها لمجرد الأمر"[٢]

قلت: إذن، لمَ وجدتْ الجنة والنار؟ وكيف يكون الإبتلاء الذي هوالغاية من وجود الإنسان؟

فقال عبد الجبار: هؤلاء الجبريون يكذِّبون نصف القرآن، وينسفون أسس الدين والعقيدة، إنهم مجوس هذه الأمة.

فقاطعه محيي الدين ليقول بحنق: بل أنتم الكفرة والمجوس لا نحن أيها المشركون. ونهضا فجأة ليمسك كل واحد منهما بتلابيب الآخر، وارتفع الصراخ عالياً، حتى قطعه قرع أحدهم على الباب، ولما خرجت لاستقبال القارع وإذ به "أبو الحسن"، ولما رآني قال: ما بكم، ولم هذه الجلبة؟ فقلت: هيا، هيا، فقد أتيت وكأنما طلبناك، تعال واستمع لمايقوله عبد الجبار ومحيي الدين. فقال وهو يبتسم: نعم، نعم، فأنا لهما، هيا إذن. وبوجوده امتقع وجهيهما، وبالدهشة من رؤيته كأنما ندما على ما حدث بينهما من صراع، ولما جلس الجميع قال الشيخ: اسمعوا إلي أيها المتصارعون لأريكم مكمن الخطأ عند كل واحد منكما، أما أنت يامحيي الدين فقد قلتَ أن: التوحيد = لافاعل إلا الله = الجبر. أما أنت يا عبد الجبار فقد قلت أن: التوحيد= لا فاعل إلا الإنسان = الإرادة. وكلاكما كما أرى قد نفى تدخل الله، فالقول بالجبر طالما كل فعل هو من أفعال الله على الإطلاق، هذا يعني نفي إمكانية التدخل على الإطلاق، وبنفي هذه الإمكانية عندها سيَّان إن قلت بوجود الله أم لم تقل، وإلا فما الذي ستعنيه المعجزة مثلاً كبرهان إن كانت لا تعني التدخل؟ أو إن كان كل فعل هو فعله، وإن كان الأمر هكذا، فهل عندها بعض أفعاله سيتحدى البعض الآخر؟ ولهذا ساويتم بين المعجزات والسحر وناديتهم بوحدة الوجود عقيدة لكم، وهذا خطأ آخر، وبالتالي فالجبر ليس من الإسلام.

---

١ - ص ١١١ ج١ الملل و النحل
٢ - ص ٥٩ القضاء و القدر بين الفلسفة و الدين

ثم نظر إلي وهو يقول: أما عبد الجبار فنفيه للتدخل الإلهي واضح، ولهذا فقد تلكأ مع أصحابه حول وقوع المعجزات وما قد تعنيه، تماماً كتلكئه في الإعتقاد بإمكانية العقاب الدنيوي الذي من ضمنه على سبيل المثال، العقاب باستلاب الإرادة أو قهرها، ومن نفي العقاب الدنيوي فلا بد بالنتيجة أن ينفي الإختصاص والإصطفاء وإلى ما هنالك، ولهذا أيضاً كان نفي أغلب القوم لإرادةالله، وكفها عن الفعل، وكأنما في نهاية المطاف قد أنكروا وجود الله نفسه.

فقال أبو الحسن: نعم، نعم، كلاهما مخطئ، ولابد من التوفيق بينهما، ولهذا يتوجب علينا أن ندرس طبيعة الفعل الإنساني، لنرى مالله فيه وما للإنسان. طالما لابد من تدخل الله في الفعل الذي للإنسان، وإلا ما كان لله سبحانه وتعالى من قدرة مطلقة، على حد تعبير شيخنا.

قال عبد الجبار: أتريد إذن أن تقول بفعل عن فاعلين؟ وبعد أن هز رأسه متعجباً أردف قائلاً: ولكن هذا شرك!

وبعد أن صرخ محيي الدين: هذا فعلاً شرك. غمزه أبوالحسن وهو يعض شفته السفلى. فقال محيي الدين مستدركاً: حسن، حسن، ولننظر على كلٍ في هذا الأمر، وبعدها سنحكم إن كان قوله على الشرك أم لا. أما من جهتي فأنا اقول: لا فاعل إلا الله، وهذا بالبراهين التي نتيجتها "لا خالق إلا الله"، فكل الأفعال مخلوقة لله، ولا خالق سواه سبحانه، وهذا ما يقوله القرآن.

فقال عبد الجبار بغضب: ولكن هل نظرتَ في إرادة الله لتدرك حقيقتها؟ فالنظَّام وهو أحد أصحابنا قد قال عن الإرادة الإلهية: "أن الباري تعالى ليس موصوفاً بها على الحقيقة – وإذا وُصف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمعنى أنه آمر بها وناهٍ عنها"[١]، لا أنه خالقها، و"علي الأسواري" يقول: "فمن علم الله أنه يموت ابن ثمانين سنة فإن الله لا يقدر على أن يميته قبل ذلك ولا أن يبقيه طرفة عين بعد ذلك"[٢]، وبهذا أيضاً كانت مقالة الجاحظ في معنى المريد، أي "لايصحُّ عليه – سبحانه – السهو في أفعاله ولا الجهل ولا يجوز أن يُغلب ويُقهر"[٣]، وهذا ما أقوله أنا[٤]، و"النظام" و "الكعبي" "قالا: إن الله غير مريد على الحقيقة، وأنه لا يوصف

---

[١] - ص ٦٩ ج١ الملل و النحل
[٢] - ص ١٤٠ المعتزلة
[٣] - ص ٩٥ ج١ الملل و النحل
[٤] - ص ٢٩ ج١ مذاهب الإسلاميين

بها إلا مجازاً. فإذا قلنا إنه تعالى مريد فمعناه أنه عالم قادر غير مُكره في فعله ولا كاره له"[١]، "وإذا قلنا إنه مريد لفعل غيره فغرضنا أنه آمر به ناه عن خلافه"[٢]، "ولما كان من أفعال العباد أن يريد زيد حركة، ويريد عمرو سكوناً، وجب أن يكون القديم مريداً لإرادتيهما –مما. يؤدي لاجتماع الضدين في حالة واحدة"[٣]، وهذا محال.

فقال محيي الدين بغضب: هذا الكفر الذي قلته علمناه، ومن عاند الحق فلا بد أن يكون على الباطل، وقد نفيتم الإرادة عن الله، لتقولوا أن الإنسان خالق أفعاله، وبهذا شرعتم الشرك وأنكر تم التوحيد.

قال عبد الجبار: ولكن كيف يكون الشرك، و"التوحيد إنما ينفي وجود رب ثان، ولا يد ل على امتناع وجود مخلوق له قدرة وإرادة، إنما ينفي وجود قادرين متكافئين"[٤]، وهذا ما لم نقل به.

قال الشيخ: صحيح، صحيح، فتوحيد لا إله إلاالله لا ينفي الوجود عن سواه سبحانه، وهذه أهم ميزة تخص توحيد الأنبياء.

فقال محيي الدين: ولكن بقولكم أن الإنسان سبب أفعاله، وبتفسيركم أفعاله على هذا الأساس، هنا يكون الشرك، لأنه لا سبب إلا الله، فهو سبحانه مسبب الأسباب، وكل سبب أُخذ دونه للتفسير فهو الشرك، فالشرك هو الوقوف عند سبب دون مسبب الأسباب، ودفعاً لهذا الشرك، أو دفعاً لاتخاذها بوهم الأسباب قال "الغزالي": "بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جزالرقبة، وإدامة الحياة، مع جزالرقبة – وعند ملاقاة النار، فإنا نجوِّز وقوع الملاقاة بينهما دون الإحتراق في القطن مثلاً، ونجوِّز انقلاب القطن، رماداً محترقاً، دون ملاقاة النار"[٥]، إنه الله، هو "فاعل الإحتراق وجعله حراقاً أو رماداً – إما بواسطة الملائكة، أو بغير وساطة"[٦]، "إذن فليس ثمت علِّية، ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلولها"[٧]. فكيف تقولون إذن أن الإنسان علة افعاله إن كان لا وجود للعلل إلا

---

[١] - ص ٧٢ المعتزلة , ص ٢٠٩ ج١ مذاهب الإسلاميين
[٢] - ص ٢٠٩ ج١ مذاهب الإسلاميين
[٣] - ص ٧٢ نفسه
[٤] - ص ٣١٨ شفاء العليل
[٥] - ص ٢٣٩ تهافت الفلاسفة , مسألة ١٧
[٦] - ص ٢٤٠ نفسه
[٧] - ص ٢٤١ نفسه

بوهم الإقتران الذي اعتدنا عليه بين العلة والمعلول؟ و"ابن خلدون" يقول: "فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب، وأمرنا بالتوحيد المطلق، "قل هو الله أحد"[١]، "فإذاً التوحيد – لا فاعل غيره"[٢]، ومن الإيمان "الإيمان بهذا الخالق الذي رد الأفعال كلها إليه"[٣].

فقال أبو الحسن مستبشراً كل خير: صحيح، صحيح، فلا أسباب، فالخلق من الله متجدد من غير أسباب، وكل "حادثة ترجع إلى عملية خلق تصدر عن الله"[٤]، فكيف إذن يكون الإنسان فاعلاً بذاته؟

قال الشيخ: ليس لأحدٍ إنكار أن الله مسبب الأسباب، وليس أحد ينكر قدرة الله على التدخل، أما تعميم منطق المعجزة فغير جائز، وإلا فلا معجزة، أم سترى يا محيي الدين أن افعالنا كلها معجزات إلهية؟ وكيف هذا ومنها ما هو مشين؟!

وبعد أن توارى محيي الدين خلف خجله قال: ولكن ماذا إن تأملتم بالفضائل التي هي فطرة، فالذكي كما هو معلوم "لا يقدر على البلادة، والبليد لايقدر على الذكاء، والحافظ لا يقدر على النسيان، والناسي لايقدر على ثبات الحفظ، والشجاع لايقدر على الجبن، والجبان لايقدر على الشجاعة. هكذا في جميع الأخلاق التي عنها تكون الأفعال، فصح أن ذلك خلق لله تعالى – وكذلك خطّه لايمكن صرفه عما رتبه الله تعالى عليه ولو جهد – فلو كان هو خالق كل ذلك لصرفه كما يشاء"[٥]، وبالتالي فلا إرادة للإنسان، ولا خالق لأفعاله إلا الله.

فقال الشيخ: ولكن أين مناط الثواب والعقاب حينئذ، وها هو العبد وقد أصبح ولا فعل له إلا فطرة، شأنه في هذا شأن الحيوانات؟ إذن فلا حساب على الإنسان، وإلا لحاسب الحيوانات سبحانه وتعالى، ولكنه ما أرسل إليهم الرسل، بل ولم يرسلها للإنسان إلا لإمكانية الإنسان على تعديل سلوكه

قال محيي الدين: رويداً أيها القوم، ودعوني أسألكم عن الأعمال أهي جواهر أم أعراض؟

قال عبد الجبار: هي أعراض.

---

[١] - ص ٤٥٩ مقدمة ابن خلدون

[٢] - ص ٤٦٠ نفسه

[٣] - ص ٤٦٢ – ٤٦٣ نفسه

[٤] - ص ١٦٢ القضاء و القدر بين الفلسفة و الدين

[٥] - ص ٩٧ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل

فقال محيي الدين: وطالما أن الله هو الخالق للجواهر والأعراض، فالأعمال إذن مخلوقة لله سبحانه، "فالله مخترع أفعالنا كسائر الأعراض ولا فرق"[1]، وليس في هذا من مرية، وإلا فأنتم دهريون تنسبون الأفعال للجماد والطبيعة، أم ستقولون بأفعال ولا فاعل لها! وهذا محال، إذن فالله هو الخالق لأفعالنا.

فقال عبد الجبار بنزق: ومن الذي قال منا أن الأعراض مخلوقة لله؟!

قال الشيخ: لا، لا، فسؤالك يا محيي الدين خطأ، وجوابك يا عبد الجبار خطأ، فإن الله مثلاً خلق الشمس، وعنها تكون الحرارة والضوء كأعراض، وأن الله خلق الإنسان، وله إرادة على الفعل، أي من مميزات الإنسان أن خلقه تعالى مريداً فاعلاً وذو أطراف، وليس بهذا من تعارض مع قدرة الله على الخلق، بل بالعكس، بهذا يكون البرهان على مطلق القدرة والكرم الإلهي، وإلا لكان رب العالمين يخاف الإنسان إن كان له إرادة، وهذا محال، أم ستخشى على الله من الإنسان يا محيي الدين، إن كان للإنسان إرادة وفعل؟!

قال محيي الدين: حسن، حسن، أنتم تقولون بأن وجود القصد عند الإنسان، يدل على أنه فاعل لأفعاله، ولكن هل لأحد يريد الضلال والجهل والشر لنفسه؟ هذا غير معقول! إذن فليس الإنسان هوالفاعل لأفعاله، إنه الله، وهو الخالق لأفعال عباده على قصده لا على قصدهم.

قال الشيخ: ولكن قولك هذا، وكأنما نزَّهت الإنسان واتهمت الله، وهل من الصحيح قولك أنه من المحال على الإنسان اختيار الشروالجهل لنفسه، دون العلم والخير؟ هذا غير صحيح، فإن الله قال: "وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى". وغير ذلك كثير كثير.

فقال محيي الدين: الخلق والعلم، كما هو معروف، على علاقة شرطية، أي إن قلنا بأن الإنسان خالق أفعاله، عندها يجب أن يكون عالماً، فالعلم التفصيلي إذن شرط لفعل الفاعل، وهذا ليس للإنسان، "فالنائم والغافل مثلاً قديفعل ولا يشعر بكيفية ولا قدرة، وأيضاً فالمتحرك يقطع المسافة ولا شعور له بتفاصيل الحركة ولا أجزاء المسافة، ومحرك اصبعه محرك لأجزائها ولا يشعر بعدد أجزائها ولا بعدد أحيازها، والمتنفس يتنفس –ولا يشعر في الغالب بنفسه، فضلاً عن أن يشعر بكميته وكيفيته ومبدئه ونهايته، والغافل قد يتكلم بالكلمة ويفعل الفعل – ثم بعد فراغه منه

---

[1] - ص ٥٧ نفسه

يعلم أنه لم يكن قاصداً له – فكيف يكون هو المحدث لتلك الأقوال وهو لايشعر بها"[1] إذن فليس للإنسان من إرادة، ولا خالق للأفعال إلا الله، وليس أحد يستطيع أن "يفعل شيئاً قبل أن يفعله"[2]

قال الشيخ: ولكن في قولك مغالطة، فقد سلمت بأن الأفعال خلق من عدم، ثم انطلق للمقارنة مع الله، حتى اشترطت للفعل وجوب العلم بالمخلوق، وبوسائل خلقه، وكأنما ساويت بين الألوهية والفاعل من العباد، وهذا غير صحيح، وإن أردنا القول بأن الله هو الفاعل لأفعال الإنسان، فليس لنا من سبيل إلا القول بحلول الله في الإنسان، أو بالإتحاد بين الله والإنسان، نهاية بوحدة الوجود. وهذا ما لا يقوله الإسلام، وعندها فلا بد من الكفر.

فقال محيي الدين: ولكن "قولك – كما يقول مالبرانش – بأنه في وسعك أن تحرك مقعدك تناقض كبير وليس هذا فحسب، بل إن قولك بأن الملائكة والشياطين مجتمعة تستطيع أن تحرك قشة واحدة يشتمل على تناقض أيضاً – لأنه ليس من قوة تستطيع أن تنقله حيث لا يريد الله نقله"[3]

قال الشيخ: هذا صحيح، إنه التدخل، وبهذا نؤمن، فليس لأحد القدرة على رد ما أراده الله.

فقال محيي الدين: اسمعوا! الخلاف بالعقل ممكن،ومن الممكن أن تكون الحجة الأقوى لصالح الضلال أو الخطأ، وليس بهذا من ضير على من كان الحق معه، والحق يقول: "انه إذا فرضنا أن الإنسان مُوجد لأفعاله وخالق لها وجب أن تكون هنا أفعال ليس تجري بمشيئة الله ولا اختياره، فيكون ههنا خالق غير الله"[4]، أي "لو كان العبد فاعلاً لفعله لكان محدثاً له، ولو كان محدثاً له لكان خالقاً له، والشرع والعقل ينفيه، قال تعالى: "يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله"[5]، لايا رب، فلا فاعل سواك. وإن كان العبد فاعلاً وحده، فهذا معناه "إخراج لبعض الأشياء عن قدرة الرب تعالى، فلا يكون على كل شيء قديراً"[6]، وتعالى الله ذلك علواً كبيراً، وفعل العبد "إن لم يكن مخلوقاً لله كان مخلوقاً للعبد،

[1] - ص ٣١١ – ٣١٢ شفاء العليل
[2] - ص ٣٢ المعتزلة و مشكلة الحرية
[3] - ص ١٧٣ – ١٧٤ مشكلات ما بعد الطبيعة
[4] - ص ١٣٣ المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية
[5] - ص ٣٢٠ شفاء العليل
[6] - ص ٣٠٧ نفسه

إما استقلالاً وإما على سبيل الشراكة، وإما أن يقع بغير خالق، ولا مخلص عن هذه الأقسام لمُنكر دخول الأفعال تحت قدرة الرب ومشيئة وخلقه"[1] إلا بتوحيد لا خالق أو لا فاعل إلا الله، عندها لا شريك لله ولا تمرد عليه.

قال الشيخ: أليس الجبر هو الإحساس بالجبر؟ وإلا فكيف لنا أن نقول بوجوده، أليس كذلك؟

قال محيي الدين: نعم، هكذا يبدو.

قال الشيخ: فهل أحسست أنك مرغم على قولك نعم؟ حتماً لا، أما عندما ما أراد الله الجبر والقهر قال: "يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون"[2]، هذا هو القهر أو الجبر الذي لابد من الإحساس به، وإلا فلا جبر ولا قهر.

---

[1] - ص ٣١١ نفسه

[2] - القلم ٤٢

- الله وخلق الأفعال:

قال محيي الدين: ولكن بالنسبة لأفعال الإنسان تحديداً، فقد قال تعالى بأنه خالقها، واسمع لما يلي، يقول الله حيث نفى الخلق عمن سواه: "هل من خالق غير الله"

فقال عبد الجبار: لا، ليس من خالق يرزق إلاالله، لأن الرزق كله قرين.الخلق، ولمَ لمْ تتم الآية حيث تقول: "هل من خالق غير الله يرزق"

قال محيي الدين: واسمع أيضاً لما يلي، يقول الله: "أيشركون ما لايخلق شيئاً وهم يُخلقون"[1]

فقال عبد الجبار: إن الله في هذه الآية أنكر على المشركين قولهم بألهة خالقة للسموات والأرض مع الله، ولا إنكار على الإنسان خلق أفعاله في الآية.

قال محيي الدين: ويقول الله عزوجل منكراً الخلق عن غيره، ومقرراً تفرده فيه: "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار"[2]، "ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل"[3]، "وخلق كل شيء فقدره تقديراً"، "وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم"، "الله خالق كل شيء" أي لا خالق لأفعال الإنسان سواه تعالى.

قال عبد الجبار: ولكن الله نفى وجود المثلية في الخلق، فليس مثله من خالق، ولا الأعمال أشياء حتى نقول بخلقه تعالى للأفعال، أليس كذلك؟

فقال محيي الدين: لا، لا، بل الأعمال أشياء، شأنها شأن الحجر والشجر وإلى ما هنالك، أم أنك لم تسمع بـ"الجواليقية" حيث قالوا: "إن حركات العباد وأفعالهم وسكناتهم أشياء وهي أجسام، وأنه لا شيء إلا الأجسامِ"[4]

،وإن كانت الأفعال أشياء فهي حتماً مشمولة بقوله تعالى: "الله خالق كل شيء" وهذا هوالصواب.

---

[1] - الأعراف ١٩١

[2] - الرعد ١٦

[3] - الأنعام ١٠٢

[4] - ص ١١٨ ج١ مقالات الإسلاميين , ص ٥٣ الفرق بين الفرق

قال عبد الجبار: إن كانت الأعمال أجساماً، عندها فزعم الخلق للأعمال كُفر،ولكن الأعمال ليست بأجسام، والمبدأ الذي اعتمده "الرواقيون" من قبل لإثبات الشيئية للأعمال خطأ، فقولهم أنه لا تأثير ولامؤثر في العالم إلا تأثير الشيء بالشيء، وقولهم لن يكون من شيء إلا شيء، غير صحيح، لأن الحي شيء مختلف، فإن قام أحدنا أو قعد، فلاشيء عنه يشار إليه كناتج عن القيام والقعود، وإن صفعت أحداً فليس من شيء قد خلقته من عدم، وقوله تعالى من جهة أخرى: "خالق كل شيء" يعني "التكثير والمبالغة – وذلك مذهب العرب في المبالغة"[1]، بل حتى إن قلنا أن الأعمال أشياء وأجسام فهي من خلق الفاعل، وقد قال "يحيى بن الحنين" بشيئية الأعمال ثم قال بعدها: "إن خالق كل شيء عامله، وعامله فاعله، "فتبارك الله أحسن الخالقين" فسمى العاملين خالقين"[2]

فقال محيي الدين: لا، لا، إن الأعمال مخلوقة لله، بدليل قوله تعالى: "والله خلقكم وما تعملون"، وليس بعد ذلك من وضوح وصراحة.

قال عبد الجبار: وهذا الفهم أيضاً خطأ، لأن "تعملون" معناها "تصنعون"، أي لقد خلقكم أيها المشركون أنتم وأصنامكم التي تنحتونها أو تصنعونها أو تعملونها، وإني لأراك أنت وصحبك إلا وقد اتبعتم التحريف في صياغة مذهبكم، فتارة تأخذون نصف آية، وتارة أخرى تحرفون ما تعنيه الآيات، ألهذا الحد استبد بكم الهوى؟

فقال محيي الدين: واسمع أيضاً لما يلي، واحذر التحريف، يقول الله عزوجل على لسان "هود": "إني توكلت على الله ربي وربكم مامن دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم"[3]، فسبحان من لامعبود ولا فاعل سواه، ومهما كان المعبود، ومهما كان فعل الفاعل.

وبعد أن فكر عبد الجبار طويلاً قال: نحن هنا أمام معنيين: فإما سنعذر كل ذي عقيدة مهما تكن على شرك وكفر، اتفاقاً مع توحيد "لا معبود إلا الله"، طالما كل النواصي بيديه، أو طالما "ربي على صراط مستقيم"، وهذا بالطبع غير جائز، لأنه لااستقامة مع الكفر. وإما سنقول بمعنى آخر للنواصي والإستقامة، والمعنى حينئذ مقرون بـ"الفطرة"، لا بالعقائد، وإلا ما ذُكر الإنسان بلفظة "دابة"، وعندها

[1] - ص ١٣٥ تنزيه القرآن عن المطاعن
[2] - ص ٧٩ المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية
[3] - هود ٥٦

يكون قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"، هو التفسير لقوله تعالى: "ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها"، والتوكل عندها كأنما الطلب من الله أن يزيح عن العباد ما اكتسبوه من كفر، ليكونوا على الإستقامة مع فطرتهم التي خلقوا عليها، خاصة إن لم ننسَ أن الإسلام دين الفطرة.

فنظر محيي الدين إلى الشيخ وهو يقول: ما رأيك يا شيخنا فيما يقول هذا الرجل طالما قد قلت من قبل أن الإنسان فاسد بفطرته، حتى أرسل الله له الرسل لا صلاحه بالأوامر والنواهي.

قال الشيخ: نعم، نعم، ولكن الرسل لم يرسلوا للأطفال، إنما أرسلوا للناس، وقد تجاوزوا فطرتهم التي كانت بيضاء عن أي كسب، والفطرة البيضاء لابد مؤمنة بوجود الخالق، سواء عن طريق العلة، أوالغائية، كمفاهيم فطرية، فالجوع كعلة، والسعي للشبع كغاية، يولِّد عند الإنسان الإحساس بوجود خالق لهذا الكون وذو غاية، وهذا بالبداهة شأن لامرية فيه، أما أن الإنسان بفطرته ذو شح وإلى ما هنالك، فهذا ما لايتعارض مع فطرية الإيمان، لأنه حتى المؤمنين عن وعي فيهم البخيل والشجاع والجبان، على الأقل لأن الإيمان ذودرجات، وليس أحد قال من جهة أخرى: أن الإيمان الفطري له معرفة مايريده الله من الحلال والحرام، بل كل مايعنيه، هو الإحساس أو الإعتقاد بوجود الله سبحانه وتعالى.

فقال محيي الدين: ولكن إن صح أن لله تدخلاً في أعمال البشر فهذا يعني على التعميم خلقه لأفعالهم، وعن تدخله سبحانه يقول: "وهو الذي كفَّ أيديكم عنهم ببطن مكة من بعد أن أظفركم عليهم وكان الله بما تعملون بصيراً"[١]، كما قال عن تدخله لنجاة الرسول حين الهجرة: "أيده بجنود لم تروها"[٢]، وعن غزوة "حنين" قال: "وأنزل جنوداً لم تروها"[٣]، وعن غزوة "بدر" قال: "إذاتستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين"[٤]، "إذ يوحي ربكم إلى الملائكة إني معكم فثبتوا الذين آمنوا سألقيي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان"[٥]، وقال حيث أرسل النعاس: "إذ

١ - الفتح ٥٤
٢ - الأنفال ٤٠
٣ - التوبة ٢٦
٤ - الأنفال ٩
٥ - الأنفال ١٢

يغشيكم النعاس أمنة منه"[1] وبالقياس علىهذا التدخل، نقول بالتدخل الدائم لله، وحينئذ نكون مع توحيد "لا فاعل إلا الله"، أي مع الجبر.

قال الشيخ: ولكن لمَ نوَّه الله لتدخله هذا بالتحديد، إن كانت كل أفعال العباد هي أفعاله؟ وبهذا التحديد فلا تعميم عن طريق القياس، إن لله القدرة على التدخل متى شاء، استجابة لاستغاثة، أو دون استغاثة، أما نحن فلن نعرف متى يكون تدخله سبحانه، ومن قال: أني سرقت لأن الله أرغمني، أو استعملني للسرقة، فهو كذاب، لأنه حدد تدخلاً لله لم يذكره الله. وبتدخله تعالى كمثل قد استخدم الملائكة، والملائكة فعلوا ما أمروا به، وثبتوا المؤمنين، وأرعبوا خصومهم، أي: لمَ ذكر الله أنهم ذوي فعل، وهم الذين لايعصون الله ما أمرهم؟ وبالنتيجة: فانتساب أفعال الإنسان لنفسه أولى، خاصة وهو محاسب أو وهو على "نجدين" لا على "نجد" واحد كالملائكة، وبتدخله هذا لم ينفِ سبحانه فعل المؤمنين، بل بالعكس، فقد قالها مرتين: "فاضربوا – واضربوا" ولم ينسب إليه الضرب، رغم تدخله سبحانه وتدخل الملائكة، فالملائكة أمروا بالتثبيت وإلقاء الرعب، والمؤمنين أمروا بالضرب، وبالأمر بالنسبة للبشر فلاجبر، لأن الإنسان عند الله ليس بملك ولا حيوان ولاجماد، وإني أرى أنه لاقيام للجبر إلا على التخليط بين المطلق والنسبي، أو على التخليط بين المعلوم كشريعة وعقيدة، وبين المطلق المجهول الذي هو عقيدة لا شريعة.

فقال عبدالجبار: الإنسان إذن خالق، إنه خالق أفعاله، وسوف أبرهن لكم على صدق ما أقول، وأحسم الأمر في هذه المسألة. أولاً: بالجبر لا تكاليف ولا ثواب ولا عقاب، ولا رسل ولا رسالة، فإن كان هذا خطأ لايقره الإسلام، فعكسه حتماً هو الصحيح، أي عكس "لا فاعل إلا الله" هو قولنا الصحيح: "لا فاعل إلا الإنسان"، ولهذا كان "هشام بن عمرو الغوطي" "يمتنع من اطلاق إضافات أفعال إلى الباري تعالى كقوله: إن الله لايؤلف بين قلوب المؤمنون بل هم المؤتلفون باختيارهم"[2]، ولهذا أيضاً قال "بشر بن المعتمر": "انه ليس شيء من أفعال العباد إلا ولله تعالى فيه فعل من طريق الإسم والحكم يريد بذلك أنه ليس للناس فعل إلا ولله تعالى فيه حكم بأنه صواب أو خطأ"[3]، أي أن أفعالنا ليست مخلوقة لله، وبالتالي فلا دور لله إلا الحكم على أفعالنا بالصواب أو الخطأ. نعم، نعم، وبالجبر لا مدح ولا ذم، طالما أن الله هو الفاعل للمذموم والممدوح، ولكننا كتشريع "نفصل بين المحسن والمسئ،

[1] - الأنفال ١١

[2] - ص ٩١ – ٩٢ ج١ الملل و النحل

[3] - ص ٢٤ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل

ونحمد المحسن على إحسانه، ونذم المسيء على إساءته، بينما نحن لا نصدر حكماً بالحُسن أو القبح فيما يتعلق بحسن الوجه وقبحهه، ولا طول القامة وقصرها، إذ لا يجوز أن نقول للطويل: لمَ طالت قامتك، ولا للقصير لم قصرت؟ بينما لنا أن نقول للظالم: لم ظلمت؟ أو للكاذب: لم كذبت؟"[١]، وليس لنا هذا إلا إن كان الإنسان خالق أفعاله. وها هي أفعالنا فاعلموا "أن ما يصدر عنا من تصرفات إنما يقع بحسب قصودنا ودواعينا، وهي تنتفي بحسب كراهتنا، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لما وجب ذلك فيها"[٢]، "وكما أنها تقع بحسب دواعينا وتقف عليها، فقد تقف على قصودنا أيضاً وعلى آلاتنا وعلى الأسباب الموجودة من قِبلنا"[٣]، وها هو القرآن، "إن جميع القرآن يشهد على ماقلناه – لأن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد، لكان لا يحسن المدح ولا الذم، ولا الثواب ولا العقاب، لأن مدح الغيروذمه على فعل لا يتعلق به لايَحْسُن"[٤]، وإن صح بالضرورة أن الإنسان خالق أفعاله، عندها فلا حرج إن قلنا: "أن العبد قد يحدث الفعل بمقدار، كما أنه تعالى يحدث ذلك"[٥]، وبالمقابل فإن الإنسان "يستطيع أن يفني فعل الله سبحانه، ذلك أن الواحد منايجوز أن يفني فعل الله تعالى الذي هو القدرة، بفناء الحياة، بأن يقتل نفسه، ويجوز أن يبطل فعل الغير للسكون، بتحريك المحل"[٦]، وليس من خطأ إن نعتنا الإنسان: "بالإختراع" أو "الإبراء" طالما "أن كون القديم مخترعاً ومحدثاً، لم يثبت أنه مما يختص به ولا يشركه فيه"[٧]. ومن كل ما مرَّ معنا يكون صحة قولنا: لا فاعل لأفعال الإنسان إلا الإنسان.أي: لا فاعل إلا الإنسان تساوي القصد، تُساوي المسئولية، تُساوي الإرادة.

فقالت علياء وقد استبشرت بكل الخير: نعم،نعم، فما يقوله عبد الجبار صحيح، وكذلك "سارتر"، قال بحرية الهدم، هدم ما خلقه الله، للتحررمن الله، ولا شيء أسمى من هذه الحرية. فلمَ إذن تُنكرون حرية الهدم، والقرآن يقول بها،

---

[١] - ص ٤٤٩ ج١ مذاهب الإسلاميين
[٢] - ص ٤٥١ نفسه
[٣] - ص ٤٥٢ نفسه
[٤] - ص ٤٥٤ نفسه
[٥] - ص ٧٨ المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية
[٦] - ص ٧٩ نفسه
[٧] - ص ٨٠ نفسه

والحق أن عبد الجبار من المتنورين الذين سبقوا عصرهم، هذا ما أشهد به، ولهذا يجب أن يحيا بيننا على الدوام.

فضحك الشيخ وهو يقول: ولكن ما يقوله عبدالجبار صحيح لنتيجة فاسدة، فمن فساد الرأي جَعْلَه الإنسان وكأنه الإله، حيث منع التدخل الإلهي عن أي فعل للإنسان، أو على الإطلاق، وكذلك فقد نعت الإنسان بما ليس له، كنعته بالبارئ وإلى ما هنالك، ومن فساد رأيه جعله الإنسان كعدلٍ يقاوم الله. وهذا كله مرفوض، ولا يبيحه قولنا بوجوب مسئولية الإنسان وإرادته الحرة.

وتجاهل عبد الجبار ما يسمع ثم أردف قائلاً: ربما لم تتجلِ الأمور أمامكم بعد، فالإنسان خالق أفعاله، واسمعوا لما يلي: يقول الله عز وجل: "ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت"[١]، وهذا "يعني أن ما هو متفاوت ليس من خلقه، وأفعال العباد تتفاوت بين الحسن والقبيح، ولهذا لا يصح إسنادها إلى الله"[٢]، إذن "فإن أفعال الإنسان لا يمكن أن تكون مخلوقة لله"[٣]، وبالنتيجة : فلا خالق لأفعال الإنسان إلا الإنسان. وإليكم دليلاً آخر، يقول الله عزوجل عن نفسه: "الذي أحسن كل شيء خلقه"[٤]. أي كل أفعاله سبحانه حسنة، ولا شيء فيها قبيح، "وليست كذلك أفعال الإنسان، ومن ثم لا يصح الزعم بأن الله هو خالق أفعال الإنسان"[٥]، وصنع الله متقن: "صنع الله الذي أتقن كل شيء"[٦]، وبنسبة "الإتقان إلى صنع الله وفعله يكون نفي إمكانية أن يكون هو خالق أفعال البشر التي تتضمن التهود والتنصر والتمجس، وليس شيء من ذلك متقناً، فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها"[٧]، إن الله لايفعل الباطل: "وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً"[٨]، "وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق"، فكيف يكون خالقاً لأفعال البشر وفيها الباطل والظلم والجور، وإلى ما هنالك؟ ولوكان الله هو الخالق لأفعالنا، عندها يلزم اشتقاق اسمائه تعالى من تلك الأفعال، كالزاني والقاتل والسارق، وهذا حتماً

---

[١] - الملك ٣

[٢] - ص ٢٣٤ الاتجاه العقلي في التفسير

[٣] - ص ٢٣٥ نفسه

[٤] - السجدة ٧

[٥] - ص ٢٣٧ الاتجاه العقلي في التفسير

[٦] - النمل ٨٨

[٧] - ص ٢٣٧ الاتجاه العقلي في التفسير

[٨] - ص ٢٧

لايجوز، ولو كان هو الفاعل لهذه الأفعال وغيرها لما صح أمره ببعضها "ونهيه عن بعضها"[1]

فقال أبو الحسن: أما عن وجود القصد في أفعالنا كبرهان على أن أفعالنا مخلوقة لنا فهذا خطأ، وقد رد "الباقلاني" على هذه الشبهة بقوله: "ما أنكرتم أن يكون الله هو الخالق لها – أي أفعالكم – والخالق لقصودكم إليها، وهو التارك لخلقها في حال انصرافكم عنها وإعراضكم عن القصد إلى اكتسابها"[2].أي كما أن الله خلق لكم القصد، كذلك خلق لكم الإنصراف عنه لقصد آخر

قال الشيخ: ولكن قولك هذا احتجاج بالمطلق، وهذا غير جائز، طالما لا تفسير بالمطلق يؤدي إلى العلم، فقدرة الله لاتُحد، هذا صحيح، ولكن كيف عرفت أن الله أجبرك على هذا القصد أو ذاك؟

فقال أبو الحسن: لأن الله خالق أفعال الإنسان. ولما هرع لاستعادة ما استشهد به محيي الدين من الآيات، ضحك الجميع وبعد أن سكت لمدة، انطلق قائلاً: ولاحض الحجة القائلة: أنه لا أمر مع الجبر قال "الباقلاني" أيضاً: أن الله خلق الأفعال لتكون شاهداً على أن الإنسان اختار المعصية، أي هي "علامة على إثابة من يحب الله إثابته،وعلى عقاب من يحب الله عقابه"[3]

وبعد أن ضحك الجميع قالت علياء: تعجبني فكرة العلامة هذه! فالأفعال البشرية إذن خلقها الله ليعلِّم بها من أحب عقابهم، أو من أحب مكافأتهم دون علامة؟! أم علمه ليس بمطلق، حتى خشي الخطأ، هذا مضحك، وإن علَّمهم كحجة، فأين هي الحجة على أنهم فاعلون حتى يُسألوا؟ وكيف هذا وهو الخالق لأفعالهم؟

وصرخ أبو الحسن وهو يقول: أتضحكون؟ ولولا أنها فكرة صحيحة، أبقيت حتى أيامكم،وها هو "متسائل"، هل اخذها لو كانت خاطئة؟

فقال محيي الدين: وما هي حجتك يا عبد الجبار على نعتك للفاعل بالخالق؟ وقال أبو الحسن: صحيح، صحيح، فكيف يكون الإنسان خالقاً طالما لا خلق إلا بعد عدم؟[4]

---

[1] - ص ٦١٧ ج١ مذاهب الإسلاميين
[2] - ص ٦١٧ ج١ نفسه
[3] - ص ٦١٧ نفسه
[4] - ص ٧٨ المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية

قال عبد الجبار: يقول الله وقد أنَّب المشركين: "إنما تعبدون من دون الله أوثاناً وتخلقون إفكاً"[1] أي إن الإفك مخلوق إنساني، سواء عنت "تخلقون" نحت الأصنام، أو الكذب بإطلاق، فالإنسان خالق، ويقول الله عز وجل: "فتبارك الله أحسن الخالقين"، أي أن الخالقون كثر. و لقد قال عن "عيسى" عليه السلام: "وإذ تخلق من الطير كهيئة الطير" فعيسى خالق. أما من حيث ارتباط الخلق بالعدم، فهذا ليس للإنسان، وعن الخلق المنعوت به الإنسان نقول: أنه "ليس هو الإختراع والإبداع على غير صورة ومثال سابق، ولا الإيجاد من العدم – وإنما الخلق الإنساني – هو الفعل والصنع على أساس من "التقدير والتخطيط" السابق على التنفيذ"[2] و "كل من تدبر فعله وأتى به على وجه الصواب فهو خالق، وذلك مشهود في اللغة – وإنما منع أن يجري هذا الوصف إلا على الله تعالى مطلقاً من حيث كل أفعاله لا تكون إلا مقدَّرة على وجه الصواب"[3]، فالخلق بالمعنى الإنساني أو اللغوي "فعل مقصود لتأدية غرض ما "[4]، أو هو الفعل وفق التقدير السابق "لأن الخلق ليس بأكثر من التقدير، ولهذا يقال: خلقت الأديم. ولقد قال "زهير":

ولأنـت تفـري مـــا خلقت   و بعض القوم يخلق ثم لا يفري

وقيل "للحجاج": إنك إذا وعدت وفيت، وإذا خلقت فريت"[5]، وعلى التعميم: "كل من وقع فعله مقدراً فهو خالق له، قديماً كان أو محدثاً"[6]، ويقول "ابن القيم": من الجائز إطلاق لفظة الخالق على الإنسان، وذلك وفق المعنى اللغوي لـ "خلق" أي على معنى "التقدير النفسي. ولا يجوز إطلاقه على الإنسان بإطلاق"[7]

وصرخ محيي الدين بكل ما لديه من انفعال غاضب: لا، لا، هذا هراء، اعلموا أيها الناس "أن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله، فلا خالق إلا الله، وأن سيئات العباد يخلقها الله، وأن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً"[8]

---

[1] - العنكبوت ١٧
[2] - ص ٧٨ المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية
[3] - ص ٢٧٨ تنزيه القرآن عن المطاعن
[4] - ص ٢٢٦ الاتجاه العقلي في التفسير
[5] - ص ٢٢٧ نفسه
[6] - ص ٢٩٨ ج١ مقالات الإسلاميين
[7] - ص ٢٨٠ شفاء العليل
[8] - ص ٣٢ المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية

فقال الشيخ: ولكن أليس الفعل فكر وجوارح؟ أم أن القرآن لا علاقة له باللغة العربية التي نزل بها؟ ولكني من باب الأدب مع الله تبارك وتعالى اقول: أنه لا يجب على الإنسان إطلاق لفظة "خالق" على نفسه، حتى ولو كانت على معنى التقدير، وإني أرى أن حرص الله عز وجل، على أن تكون إرادة الإنسان حرة بشكل حيوي نعت الإنسان بالخالق، وحتى لا يتباهى الإنسان بهذه الصفة ذكرها سبحانه مع الطين والإفك ثم قارنها بالمطلق حيث قال: "فتبارك الله أحسن الخالقين"، وبقوله تعالى: "ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين"[1] يكون قوله بفاعلين، ولا أظن أحداً سيتهم الله بالشرك؟! والرسول من جهة أخرى معصوم، ورغم ذلك فقد خاطب الله فيه الإرادة كحرص على إبقاء الإرادة حرة وفاعلة، يقول الله: "فلا تكونن من الممترين"[2]، وهل ينهى عن الشك من ليس بقادر عليه؟ كما يقول "وأن أقم وجهك للدين حنيفاً ولا تكونن من المشركين"[3]، "ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً، إذاً لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيراً"[4] وأمثال هذا كثير، ولكن لا حظوا كيف كان تدخل الله لعصمة نبيه صلى الله عليه وسلم من قوله "ثبتناك"، وهذا يعني أن الرسول ذا إرادة وهي المعنية بقوله: "لقد كدت تركن إليهم". وبالنتيجة فإن من قرأ الإسلام كما أراد الله، فسوف يدرك أن إرادة الإنسان وحريته مقدسة عند الله، ولولاها ما كان إسلام ولا أديان.

---

[1] - آل عمران ٥٤

[2] - يونس ٩٤

[3] - يونس ١٠٥

[4] - الإسراء ٧٤ ــ ٧٥

- الكسب وخلق الأفعال:

وبعد أن نظر أبا الحسن إلى وجوه الجالسين نظرة تهديد ووعيد، أخذ كرسياً، ثم صعد عليه وهو يصرخ: أيها القوم! إن ما قلتم به كله خطأ بخطأ، فالإنسان في افعاله ليس مستقلاً عن قدرة الله، ولا هو خالق أفعاله كما تقول المعتزلة، ولا هو مجبر لا إرادة له على الإطلاق كما يقول الجبريون، بل هو المريد أو الكاره لما يجريه الله عليه من أفعال سواء كانت معاصي أو طاعات، وليس من فعل إلا عن فاعلين: الله كخالق للفعل، والعبد ككاسب له، ولقد قال "مالبرانش" مثلاً: "أنت لا تستطيع أن تحرك ذراعك"[١]، وكل ما في الأمر أنك تفكر في تحريكه و"هذا الإحساس أو تلك الفكرة يدعو الله إلى أن يحرك البدن هذه الحركة أو تلك. الأمر الذي يحملنا على القول بأن كل شيء بأمره وأنه خالق كل شيء"[٢]، وأصحاب نظرية "المناسبة"،"وفي مقدمتهم أرنولد جيلنكس -" قالوا: إن النفس كلما أرادت أن تحرك جسدها علم الله بمقصدها فسبب الحركة على الفور"[٣]، أو خلق فيها القدرة على الحركة.

قلت: ولكن أليس هذا هوالجبر، طالما لا فعل إيجابي للإنسان؟

قال أبو الحسن: ولكن عليك أن تعلم أن الجبر أنواع، فهناك جبر يُلجئ الإنسان إلى الفعل رغماً عنه "كمن أمسكت يده وضربت بها غيره – وهذا لايترتب عليه حكم البتة ولايمدح عليه ولا يذم، أما المكره المختار فشأنه مختلف، وهذا المكره، "مريد لفعله غير ملجأ عليه"[٤]، يحبه ويرضى عنه، والمكره على التكلم مثلاً "لا يتأتى منه التكلم إلا باختياره وإرادته"[٥]، أو وفقاً لما أحبه ورضي عنه.

فقال الشيخ: أي: الإرادة = حُبُّنا لما أُكرهنا عليه = الكسب.

قال أبو الحسن : نعم، نعم، وكثيرين قبلنا من المسلمين قد قالوا بالكسب، فـ "الحسين بن محمد النجار" قال: "بأن الله تعالى خالق أكساب العباد، وأن الإستطاعة مع الفعل، وأنه لا يحدث في العالم إلا ما يريده الله تعالى"[٦]، فقد "أثبت

---

[١] - ص ١٧٤ مشكلات ما بعد الطبيعة

[٢] - ص ١٧٥ نفسه

[٣] - ص ٤٦ المونادولوجيا

[٤] - ص ٣١٤ شفاء العليل

[٥] - ص ٣١٣ نفسه

[٦] - ص ١٩٥ الفرق بين الفرق

تأثيراً للقدرة الحادثة، وسمى ذلك كسباً"[1]، و"ضرار بن عمر" و"حفص الفرد" "قالا: أفعال العباد مخلوقة للباري تعالى حقيقة، والعبد يكتسبها حقيقة، وجوزوا حصول فعل بين فاعلين"[2]، أحدهما خَلَقه، وهو الله، والأخر اكْتَسَبهُ، وهو العبد، وأن الله عز وجل فاعل لأفعال العباد على الحقيقة، وهم فاعلون لها على الحقيقة"[3]

قلت: نعم، نعم، هذا معروف، وما رأيك أن تعرِّف الكسب لنا، على الأقل حتى لانظن أن الكسب يعني الشرك، طالما نظرية الكسب تقول بالله والإنسان كفاعلين لنفس الفعل؟

قال أبو الحسن: حسن، حسن، وسأضرب لكم مثلاً: "فإذا أراد الإنسان شيئاً ما، حقق الله رغبته بفعل مناسب لذلك، يخلقه الله، وبهذا يكون الفعل الحقيقي لله، وليس للإنسان منه إلا الكسب أو النية أو الرغبة في خلقه"[4]، وإلا فكيف نميز بين الحركات اللاإرادية كالرعشة، وبين الحركات الإرادية التي منها المشي والضرب والوقوف وإلى ما هنالك؟ ولبيان دور العبد في إحداث الفعل الإرادي أو الحركات الإرادية نقول: "الحركات الإختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر، فعن هذا قال المكتسب: هو المقدور بالقدرة الحادثة – فإن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، وسمى هذا الفعل كسباً، فيكون خلقاً من الله وإحداثاً وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته"[5] أي أن "الله أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بهما، فهذا الاقتران هو الكسب"[6]، فالكسب هو اقتران فعل الإنسان بالقدرة المخلوقة، ولولا هذا الاقتران ما كان للإنسان إرادة، أو لما كان لنا تمييز بين الحركات اللاإرادية التي من خلق الله فقط، والحركات الإرادية التي اشترك الله والإنسان في إيجادها، وبالتالي "فالأفعال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد"[7]، "وهذه القدرة الحادثة عَرضْ- وهي غير باقية – وتحدث مع المقدور وتزول بزواله، فهي لا تتقدم عليه، ولا تتأخر في البقاء عنه"[8]، أي "أن الفعل مكتسب للعبد

---

١ - ص ١١٢ ج١ الملل و النحل
٢ - ص ١١٥ نفسه
٣ - ص ٣٣٩ ج١ مقالات الإسلاميين
٤ - ص ٩ فلسفة ديكارت و منهجه
٥ - ص ١٢٤ ـــ ١٢٥ ج١ الملل و النحل
٦ - ص ٢٦٠ شفاء العليل
٧ - ص ٤٣١ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
٨ - ص ٧٤٠ ج١ مذاهب الإسلاميين

بالقدرة الحادثة التي يخلقها الله فيها مقارنة للفعل"[1]، "والحق عندي أن معنى الإكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة، فيكون كسباً لمن وقع بقدرته"[2] وبتعبير آخر أقول: "الكسب إنما هو استضافة الشيء إلى جاعله أو جامعه بمشيئة له"[3]، والمكتسب لا فعل له "سوى كونه محلاً"[4]، والكسب عندها "هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة"[5].

فقال الشيخ: ولكن القدرة المخلوقة في الإنسان مشروطة حسب زعمك بتجرد الإنسان أو قصده، فإن تجرد الإنسان لفعل، أو إن رغب بفعل، خلق الله فيه الفعل. ولكن ألايعني هذا أن أصبح الله وسيلة لا خالقاً؟! ثم إن كان الله خالق القدرة أو الفعل، فكيف لايكون التجرد من فعله تعالى، أم لا سلطان لله على ذلك؟ وإن كان التجرد أوالقصد من فعله سبحانه، عندها فهي العودة للجبر المطلق تارة أخرى، وبالتالي فكيف يكون العبد مسئولاً إن كان لا دور لإرادته مع الفعل، طالما الفعل عن اقتران بالقدرة الحادثة كسنة من سنن الله، وهل من إرادة مع القوانين أو السنن؟ وبقولك أن الله يستجيب لكل تجرد على الإطلاق، عندها كأنما نفيت تدخل الله المعني بالدعاء والإستغاثة والمعجزات، لتصبح الأمور آلياً ولا فاعل إلا التجرد، وعندها يكون الله مسخراً لما يريد الإنسان أن يفعله، ودونما قدرة لله على الرفض أو التلكؤ، فهل يعقل هذا يا أبا الحسن؟ وسواء جعلت معنى الكسب بالإقتران بين الفعل والقدرة المحدثة، أو جعلت من الإنسان محلاً، فقولك بالداعي أو التجرد والقصد كشرط لخلق القدرة، يصبح الله مجبراً، طالما لا فعل على الإطلاق إلا وهو مخلوق له، أما إن قلت أن القدرة المحدثة مخلوقة في الإنسان ولا علة أو إرادة من الإنسان في خلقها، عندها فلا مجال إلا للجبر، وبالتحليل على كافة الوجوه، فالكسب هو الجبر، ولكن لا للإعلاء من قدرة الله، بل لإهانته إهانة الأسير المقهور.

فقال عبد الجبار: وما رأيك يا أبا الحسن، لو كلمتنا عن تعاون الله والإنسان في إيجاد الفعل، او عن كيف يكون الفعل بين فاعلين، فربما تنجلي الأمور أمامنا بشكل أوضح، وهو ما نتمناه؟

---

[1] - ص ٥٤ الاتجاه العقلي في التفسير
[2] - ص ٢٢١ ج٢ مقالات الإسلاميين
[3] - ص ٨٢ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[4] - ص ٣٦ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية
[5] - ص ٥٥٥ ج١ مذاهب الإسلاميين

قال أبوالحسن: نعم،نعم. اعلموا أيها السادة أن الفعل الواحد "من أفعال العباد لايستقل به الله وحده، ولا يستقل به العبد، وإنما يشتركان فيه فيقع على التعاون بينهما"[1]، وبالجهة التي تخص الإنسان يكون مناط الثواب والعقاب، وإن كان الله خالق أفعالنا فنحن أيضاً "فاعلون لها، بمعنى ظهورها محمولة فينا فالأفعال لله من جهة الخلق، وهي لنا من جهة الكسب"[2] وبعد أن هز رأسه قال: نعم، نعم، و"لسان الدين الخطيب" يقول: "إن الكسب فعل يخلقه الله في العبد – فيضاف الفعل إلى الله خلقاً لأنه خالقه، وإلى العبد كسباً لأنه محله الذي قام به"[3]، و"الإسفرائيني" يقول: "كل فعل يقع على التعاون كان كسباً من المستعين، والكاسب إنما يقع منه الفعل على جهة المعاونة والمشاركة"[4]

أي: الكسب = الفعل المخلوق + المحل = انتساب الفعل للمحل.

فقال الشيخ: ولكن أين مناط التكليف على الحقيقة، أو أين إرادة الإنسان؟ وهل إن وضعت شيئاً في ماعون يكون الماعون كاسباً أو شريكاً لي فيما فعلت؟ وكيف ألومه ولا إرادة له في الفعل؟ أم أن الإستعانة لن تكون هي نفسها القصد أو التجرد؟ وإن كانت هي نفسها فهو الجبر الكريه، وأعلم أن نظرية الكسب لن تستقيم لك إن أردت مناط التكليف إلا إن قلت بشيء ليس مخلوقاً لله، وعندها يكون طعنك بكل ما قصدت إليه كتوفيق بين "لا فاعل إلا الله"، وبين "لا فاعل إلا الإنسان"، وإلا فهو الجبر حتماً، لأن ما بني على المطلق فلا إستثناء بغيره، وهذا أصل لابد من مراعاته.

قال أبو الحسن: نعم، نعم، فـ "الكلبنوي" مثلاً قال بأن الإرادة تتعلق بالجزيئات أو الفعل والترك، "ليست مخلوقة لله تعالى"[5]. وبعد أن قال: استغفر الله العظيم، أردف قائلاً: لا، لا، فأنا أقول: أن هذه الإرادة "هي أيضاً بخلق الله عزوجل"[6] وانطلق بعدها يمسح العرق عن جبينه، بمنديل كان في جيبه.

فقال عبد الجبار: ولكن بقولك أن الإرادة، وطالما هي القصد، مخلوقة، إذن فلا غاية إلا الجبر، و"ابن الخطيب" كما تعلم بعد أن قال بحرية القصد كمناط

---

[1] - ص ٢٦٢ المعتزلة
[2] - ص ٨٧ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[3] - ص ١٨٧ القضاء و القدر بين الفلسفة و الدين
[4] - ص ٢٦٠ شفاء العليل
[5] - ص ٥٣ الإنسان مسير أم مخير
[6] - ص ٥٥ نفسه , حاشية

للتكليف قال: "إن الأفعال كلها مخلوقة لله عن إرادة أزلية سابقة شاملة"[١]، وبقوله هذا أصبح ولا كسب ولا تعاون ولا فعل بين فاعلين، لأن التعاون بالنتيجة سيعني العجز، وإلا فإن الله قادر على خلق الفعل، ولا حاجة له إلى الشريك الذي يعينه في إيجاد الفعل، وبالتالي "فقدرة الله وإرادته لاتؤثر على قدرة العبد وإرادته، لأن من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد"[٢]، لأنه إن كانت إرادة الإنسان جزءاً من إرادة الله أو هي، عندها إن أراد الله شيئاً لم يرده الإنسان، وجد ولا إرادة عندها للإنسان، ولكن لايمكن أن يوجد لأنه لابد من إرادة الإنسان وعندها فإرادة الله محدودة ومشروطة، و"لو كانت أفعالنا – من جهة أخرى – خلقاً من الله، لكانت مقدورة لنا وله، ولو كان ذلك كذلك لجاز أن نفعلها نحن ويتركها هو، أو نتركها نحن ويفعلها هو، فيكون الشئ الواحد مفعولاً ومتروكاً معاً"[٣]. وهذا محال، فسبحانه "لم يكن منه – غير خلق الأداة، خَلَقَ الرِجل للمشي فمشى الإنسان، وخلق العين للنظر فنظر، وخلق الأذن للسمع فسمع، وخلق الأنف للشم فشم، وخلق الفرج للنكاح فنكح. فما ناله الإنسان من تلك الأداة فهو من فعله، وليس من فعل الله – الله خلق الفرج امتناناً – وفعلُ العبد هو النكاح"[٤]، فالعبد إن زنا هو الزاني لا الله، "فما كان من أفعال الله فليس من أفعال العباد، وما كان من أفعال العباد فليس من أفعال ذي العزة والأياد"[٥]

فقال أبوالحسن: إن ما قلت إنما هو تعجيز لله، وحَد لقدرته عزوجل، وهو باطل "لأن الإنسان – كما يقول الباقلاني – لايقدر على الفعل إلا في حال وجوده، فلا يجوز أن يتركه في حال وجوده. ولا يجوز أن يتركه الله في تلك الحال لأنه هوالموجد لعينه دون العبد الذي يكسبه، فلو تركه لم يكن موجوداً"[٦]

قال عبد الجبار: ولكنك بهذا قد صادرت على المطلوب، وأنا لم أسلم بان الموجد للفعل هو الله، ولهذا فردك مرفوض.

فقال أبو الحسن: ولمَ تنكرون حدوث فعل بفاعلين؟ وها هو الشاهد الذي نقول عنه: "كما لا يمتنع وقوع معلوم بين عالمين، ومراد بين مريدين، ومحبوب

---

[١] - ص ١٨٧ القضاء و القدر بين الفلسفة و الدين
[٢] - ص ٤٣٠ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
[٣] - ص ٦١٦ ج١ مذاهب الإسلاميين
[٤] - ص ١٠٨ المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية
[٥] - ص ١١٠ نفسه
[٦] - ص ٦١٦ ج١ مذاهب الإسلاميين

بين محبين، ومكروه بين كارهين. كذلك نشاهد قادرين مستقلين كل منهما يمكنه أن يستقل بالفعل يقع بينهما مفعول واحد يشتركان في فعله والتأثير فيه، وليس معكم ما يبطل هذا"[١] فضحك عبد الجبار وهو يقول: أفاعلين مستقلين لنفس الفعل؟! فأنا مثلاً أكتب الآن بهذا القلم، فهل لأحدٍ فعل الكتابة معي، وأين هذا من الحب والكره والعلم وإلى ما هنالك، فدعك من المغالطات بالله عليك؟

قال أبو الحسن: الفعل عن فاعلين، هذا صحيح، وبالمثل عن "ابن حزم" "لو أخذ إثنان سيفاً واحداً أو رمحاً واحداً فضربابه إنساناً فقطعاه أو طعناه به لكانت حركة واحدة غير منقسمة لمتحركين بها، وفعلاً واحداً غير منقسم لفاعلين. هذا أمر يشاهد بالحس والضرورة"[٢]، وبالنتيجة فطالما نقول بوجود الله فلا استقلال للعبد في إيجاد الفعل، و"الباقلاني" مثلاً يقول: "الرب تعالى قبل أن أقدر عبده وقبل أن اخترعه – كان موصوفاً بالإقتدار – وعليه فإن ما سيقدر عليه العبد عين مقدور الله تعالى – وطالما يمتنع تعلق كون الباري تعالى قادراً بمقدور العبد – إذن وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عبده عليه، بل وإذا أقدره، استحال أن يخرج ما كان مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له – إذن من المستحيل أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى"[٣]

قال عبد الجبار: فحسب المثل إذن، فقد سلمت بأن الله يفعل المعاصي والقبائح، وهذا مالم نقله. وحسب "الباقلاني"، فالباقلاني قد احتج بالقدرة المطلقة، ولكن لا برهان بالحجة المطلقة إلامن خلال المعلوم، واحتجاجه بالتالي مرفوض.

قال أبو الحسن: والمعلوم من القرآن أيضاً يقول بالفعل عن فاعلين، واسمع لما يلي: يقول الله عز وجل: "وما رميت إذرميت ولكن الله رمى"، وتبعاً لقوله هذا سبحانه، فما نحن على الشرك إن قلنا بفاعلين، فإن الله أثبت الرمي لرسوله: "إذ رميت"، ونفاه عنه: "وما رميت"، ثم نسب الرمي إليه تعالى: "ولكن الله رمى". فالله خلق قدرة الرمي في محمد صلى الله عليه وسلم، من حيث هو محل، وبهذا كان الله هو الخالق لهذا الفعل.

فقال الشيخ: ولكن قوله تعالى: "ولكن الله رمى"، يعني التدخل، والتدخل استثناء، وتقدير الآية عندها هو كما يلي: "وما رميت – رمية قاتلة – إذ رميت –يا

---

[١] - ص ١١٠ شفاء العليل

[٢] - ص ٧٦ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل

[٣] - ص ٧٣٩ ج١ مذاهب الإسلاميين

محمد – ولكن الله رمى – حيث أصبحت قاتلة"،وهذا من باب التدخل عن طريق العون، وبالعون قال أيضاً "ولكن الله قتلهم"، وإلا فهو أيضاً القاتل للصحابة، طالما خَلَقَ الأفعال في الكفار، كما خلقها في محمد وصحبه، وعندها أيضاً فلامعنى للخبر الذي قاله عن تدخله سبحانه وتعالى، خاصة وأن الآية خير.

قال أبوالحسن: لا، لا، واسمعوا أيضاً لما يلي: يقول الله عزوجل: "أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون". والآية كما ترون تشير صراحة إلى فاعلين لفعل واحد، أم ستأخذكم العزة، في الإثم لتنكروا ما تعنيه؟

فقال الشيخ: وأين الفعل الواحد؟ فالآية كما نرى تشير إلى فعلين: الحراثة، والزرع أو الإزراع. وإذا علمنا أن معنى "زرع" في اللغة "أنبت"، علمنا عندها الفعلين، فالفعل الأول هو الحراثة وبذر الحب، وهذا فعل الإنسان، والفعل الثاني هو الإنبات الذي وضع الله قوانينه التي لابد فيها من الماء والإمتصاص والهواء والضوء وإلىما هنالك. هذا كله من الله عن طريق الخلق، وكل بذر نبت وتطاول، أو أصبح زرعاً متطاولاً، فهو بفعل الله عن طريق قوانينه التي جعلها في الطبيعة كتعبير عن قدرته عز وجل، وإلا فكيف لنا فهم أن الطبيعة مسخرة لخليفة الله، وتصوروا إن شئتم أنها ذات إرادة لا مسخرة، عندها لا حياة للإنسان، ولا خلافة!

ـ الكسب بين القصد وتسخير الله:

وبينما نحن على هذا الحوار، سمعنا صوت سعلة قوي من أحد المارة. فقالت علياء: إنه "متسائل"، إنه البوطي، فأنا أعرف صوته، آتوا به قبل أن يمضي. وأشرق وجه أبو الحسن ثم قال: نعم، نعم، فإنه خير جليس إن أتيتم به. ونهضتُ لأدعوه، ولما دخل تعانق مع أبي الحسن، حتى كادت عبرات الشوق والحنين تنهمر من مقلتيهما، وما أن جلسا حتى قال الشيخ: ما رأيك يا دكتور بمن لا يقول بالتدخل الإلهي؟

فقال متسائل: هذا خطأ، وإلا فما الذي يعنيه اللطف والرحمة وإجابة الدعاء والغضب والمقت والمعجزة والكرامة والاستغاثة؟ هذا كله مُثبت في الدين كأصول لا غنى عنها لقيام الدين.

قال الشيخ: وهل دائماً يكون التدخل باللطف والغضب والمعجزات وإلى ما هنالك، أم كيف هي المسألة؟

قال متسائل: متى شاء الله التدخل تدخل، ولا مانع يمكن أن يمنعه، ولا داع يدعوه عنوة للتدخل، ولما غضب على اليهود مثلاً مسخهم قردة وخنازير، ولماً غضب على "قارون" خسف به الأرض.

قال الشيخ: وما رأيك بمن يقول: أن كل أفعالنا عن تدخل إلهي، وأنه هو الفاعل لكل فعل نقوم به، كحتم يتبع قصودنا، أليس هذا بنفي لحرية الله في التدخل؟

فقال متسائل: ها، ها، وبعد أن استيقظ من دهشته قال: نعم، نعم، والصحيح أن كل أفعالنا مخلوقة لله سبحانه وتعالى، أم ستقولون أن الإنسان هو الخالق؟ ثم أردف قائلاً: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

قال الشيخ: دعونا بالله عليكم من لفظة "الخلق"، لأنها ذات معنى كبير، وليس من الحتم أن نكون على خيار بين الإنسان خالق أم ليس بخالق، وهذا برأيي تحريف للمسألة، بل وما قيل بهذا الخيار إلامن باب إحراج الخصم، أي كوسيلة من وسائل الصراع ليس إلا، والسؤال الحقيقي المطروح، هل الله خلق الإنسان ككائن مجبر لا إرادة له، أم هو مخلوق وذو إرادة حرة؟

قال متسائل: نعم، نعم، سأحدثك عن جواب هذه المسألة، ومن حيث المبدأ أقول: لاشيء يحدث في ملك الله إلا والله أراد حدوثه، ولافرق في هذه بين طاعة

ومعصية، فسبحان مالك الملك، أم سترى أن الله يُعصى رغماً عنه؟ ثم أردف: إن الله لا يعصى رغماً عنه، فهوالخالق لأفعال عباده طاعة كان الفعل أو معصية.

قال الشيخ: أي بجعلنا الله خالق المعاصي، أو لأفعال العصاة، نكون برأيك قد أثبتنا أنه لا معصية رغماً عنه سبحانه؟! أي بجعله هو العاصي سنثبت أنه مالك الملك؟! ولكن كيف يكون الله خالقاً لأفعال العباد، ثم يسألهم عنها؟ وهل يُسأل من لا إرادة له؟

فقال متسائل بغضب: ويحك! ومن الذي قال لا إرادة للإنسان إن خلق الله أفعاله؟ هذ خطأ، فالإنسان مسئول عن "القصد"، وهل خلق الله الفعل إلا تبعاً للقصد؟ فالقصد هو الإرادة، واعلم "أن الله هو الخالق لفعل الإنسان، أي هو الخالق للعناصر التي يتكون منها الفعل"[١]، كالأعضاء والقدرة والمواد الأولية للفعل، وليس للإنسان من هذا كله إلا القصد "ولما كان الشيء الذي ينسب من ذلك كله إلى الشخص الفاعل إنما هو قصده وعزمه، فقد كان ذلك هو مصدر الجزاء في أفعاله"[٢]، فالقصد هو مناط التكليف، وبه يتعلق الثواب والعقاب، أي "لا على الفعل الخارجي ذاته"[٣]، وكيف يكون على الفعل وهو خلق الله؟ وإلا فإن الله يعاقب نفسه ويثيبها!

قال الشيخ: وهل "القصد" هو الداعي لخلق الله الأفعال فينا؟ أليس هذا ما ترمي إليه؟

قال متسائل: نعم، نعم، فـ "إن الإنسان إذا قصد إلى فعل ما واتجه به قصده إلى التنفيذ، خلق الله فيه القدرة التنفيذية على إنجاز ذلك الفعل"[٤]، "فقدرة الله تعالى في إيجاد فعل الإنسان كالخادم لعزمه وقصوده"[٥]، فهو سبحانه الذي يخلق في الإنسان القدرة على الفعل بعد القصد مباشرة، "وبالجملة فالقدرة – هذه – هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل – فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى

---

[١] - ص ٤٩ الإنسان مسير أم مخير
[٢] - ص ٥٠ نفسه
[٣] - ص ٥٨ نفسه
[٤] - ص ٦٣ نفسه
[٥] - ص ٧٣ نفسه

قدرة فعل الخير، وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر"[1] ولهذا فهو الخالق لأفعال عباده.

قال الشيخ: أي: القصد = تسخير الله = الله خادم القصد!

أي بالقصد نسخِّر الله ليخلق فينا الأفعال أوالقدرة على الفعل، تبعاً لما نقصد، وهل لله أن يخالف القصد، أم أن القصد غير مخلوق لله؟ أي حال قصد أحدنا لفعل الخير أو الشر، هذا القصد مخلوق حين وجوده، أم غير مخلوق؟

قال متسائل: نعم،نعم، فالقصد مخلوق إنساني، وهو المثل للحرية، "ولا ينافي هذه الحرية التي يتمتع بها قولنا: إن الله هو الخالق لملكة الكسب بمعناها الكلي في كيانه"[2]، بل و"حتى مزية الإختيار والكسب، من حيث هي ملكة كلية قائمة في كيان الإنسان، إنما هي الأخرى مخلوقة من الله تعالى – وإنما يتمتع الإنسان بممارسة هذه الملكة إلى فعل دون آخر – إذن فليس ثمة شيء يصدر عن الإنسان أياً كان، إلا وهو بقدرة من الله عز وجل..

وما قد يخيل إلى أحدنا أنه يملك قوة يتحرك بها ويتصرف بها، إنما هو من قبيل التمتيع، وفرق كبير بين أن نمتلك القدرة وبين أن نتمتع بها"[3]

قال الشيخ: أي: الكسب = ملكة مخلوقة. والإنسان يمارس ويتمتع باستخدام هذه الملكة. أي: الممارسة ليست بمخلوقة. أليس كذلك؟

فقال متسائل: سأوضح لك المسألة أكثر، فالبعض "حسبوا إن معنى قول – الأشعري: إن الله هو خالق الإختيار والكسب في كيان الإنسان بقدرته عز وجل، أنه عز وجل هو الذي يخلق فيه قصوده واختياراته المتوجهة إلى جزئيات الأعمال. وهذا خطأ في الفهم"[4]

وبعد أن صمت، قال الشيخ: أي: القصد لجزئيات الأعمال ليس بمخلوق لله وبالتالي فهذا القصد من مخلوقات الإنسان.

---

[1] - ص ٧٣ نفسه
[2] - ص ٧٠ نفسه
[3] - ص ٦٤ نفسه
[4] - ص ٦٥ نفسه

قال متسائل: نعم، نعم، ولكن "الكسب أخص من القصد والعزم، إذ الكسب قصد إلى الشيء مع الإنجاز"[1]

أي: الكسب = القصد + الإنجاز. ثم أردف قائلاً: وحتى إن كان القصد عن ملكة مخلوقة "إلا أن استعمالاته الجزئية – بمعنى تعلق القصد بفعل ما- إنما هي وظيفة الإنسان"[2]، وهي للقلب على التحديد "لأن القلوب تقصد وتعزم وتختار"[3]

فقال الشيخ: أي: القلب = القصد. والقصد بالتالي من مخلوقات القلب، لا من مخلوقات الله!

قال متسائل: لا، لا، فالقصد عن الإنسان، هذا صحيح، ولكن "ليس ثمة جديد يمكن أن يضاف إلى أصل الملكة الكلية التي نتحدث عنها، سوى شعور صاحب هذه الملكة بأنها قد انتقلت من طور القابلية المجردة إلى طور التعلق بمراد جزئي معين، كطاعة ما أو معصية ما. فملكة الإختيار بمعناها الكلي مخلوقة من الله عز وجل، وتعلقها التطبيقي بجزئيات الأمور والتصرفات من ممارستك التي تنسب إليك. وهي ليست إلا ثمرة تلك الملكة الكلية التي خلقها الله فيك"[4]، فـ "ملكة القصد – خلقها الله فيك ومتعك بها، أما ممارستها بالتوجه بها إلى جزئيات الأمور فمن كسبك المنسوب إليك"[5]، وبهذه الملكة "غدوت حراً مريداً وذو قدرة على اختيار القرار"[6]

فقال الشيخ: ملكة القصد مخلوقة من الله. هذا صحيح، ولا خلاف عليه، أما استخدامها أو ممارستها، أو التمتع بها، فهذا مخلوق إنساني، هذا قولك!! وطالما أن الله لا يخلق القدرة التنفيذية إلا بعد القصد، إذن فهو سبحانه مسخِّر وخادم لما يخلقه الإنسان من قصود، أي إن الإنسان كخالق للقصود هو المتحكم بالله كخالق للأفعال، كما أن قولك بالممارسة غير المخلوقة لله تكون من جهة أخرى، كالقائل بحدوث أشياء في ملك الله ليست من فعل الله، وإن نفيت هذا فأنت حينئذ مع كلية الجبر.

قال متسائل: ولكن من أين أتيتنا بالتسخير؟ تسخير الله!؟

---

[1] - ص ٦١ نفسه
[2] - ص ٥٨ نفسه
[3] - ص ٥٩ نفسه
[4] - ص ٥٣ نفسه
[5] - ص ٥٧ نفسه
[6] - ص ٥٣ نفسه

فقال الشيخ: طالما نظرية الكسب تقول على التعميم: أن الله يخلق القدرة في العبد بعد القصد، ولا عكس، هذا يعني أن خلق الله للقدرة على التعميم مشروط بالقصد، وهل التسخير إلا وجود المشروط المقيد بالشرط؟ هذا هو التسخير الناتج عن التعميم.

وبعد أن توقف الشيخ لحظة، أردف قائلاً: ولكن إن كان القصد هو مناط الثواب والعقاب حسب رأيك،إذن، فما الذي تعنيه الأعمال؟

قال متسائل: طالما الأعمال خلق الله وهو فاعلها، فمن الطبيعي ألا يتعلق بها الثواب والعقاب، "فالفعل الذي وجد من العبد إنما هو بخلق الله – ودوره "أي الفعل" في قانون الثواب والعقاب ليس أكثر من دور الشاهد يوم القيامة على القصد الخفي الذي اتجه بصاحبه إلى الطاعة أو المعصية"[١]، فـ "الثواب أو العقاب الذي يستحقه الإنسان إنما هو على قصوده التي يتبعها الفعل خلقاً من عند الله، لا على الفعل الخارجي ذاته"[٢]

فقال الشيخ متعجباً: أي الفعل في قانون الثواب والعقاب كعلامة على القصد الذي خلقه الإنسان؟ وعندها فنحن مع خالقين، وأعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

فغضب متسائل وقال: ومن أين أتيتنا بلفظة الخلق؟

قال الشيخ: حقاً، من أين أتيتنا بلفظة الخلق؟ وبعد لحظات من الصمت، وبعد أن أخذ الشيخ نفساً عميقاً قال: إن كانت "كلمة الكسب تدل على الطلب والقصد دون الفعل والإيجاد"[٣]، وطالما هذا للقلب لا للجوراح حسب رأيكم؟ فكيف إذن بقول الله عز وجل: "يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم"[٤]، أم أنه تعالى قد أمرنا بالإنفاق من قصودنا؟ ثم إن الله كما نرى قد جعل الكسب للأيدي لا للقلب فقط، وبهذا يقول: "وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم"[٥]، ويقول: "فويل لهم مما كسبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون"[٦]

---

[١] - ص ٦٣ نفسه
[٢] - ص ٥٨ نفسه
[٣] - ص ٦٠ نفسه
[٤] - البقرة ٢٦٧
[٥] - الشورى ٣٠
[٦] - البقرة ٧٩

فقال متسائل بنزق: هذا مجاز، وأن الله لايعني ربط الكسب بالأيدي على الحقيقة، "فلابد من صرف نسبة الكسب إلى الأيدي في هاتين الآتيتن إلى المجاز العقلي"[1]

فقال الشيخ وهو يهز رأسه أسفاً: إذن، فلابد، فلابد إذن؟! ثم أردف قائلاً: والآن تعالوا ننظر في الآيات التي ذكرت الكسب، لعلنا نكون على هدى من كلية القرآن، فمن المعلوم أن الكسب في القرآن قد ورد على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: على معنى التمييز بين اللغو والعزم أوالقصد الذي للقلب، وذلك في قوله تعالى: "لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم"[2]

الوجه الثاني: علىمعنى كسب المال، وذلك في قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم"

الوجه الثالث: على معنى السعي والعمل كقوله: "لايكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت"[3]، وقوله: "بما كنتم تكسبون"[4]

والكسب لغة هو: كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر،ولهذا سمَّت العرب "الحِرَف" مكاسب، والمحترف لها كاسباً ، والجوارح من الطير كواسب. أما بالنسبة للقرآن وما تعنيه اللغة، وكضم للوجوه الثلاثة لمعنى الكسب، فالكسب فيه يعني ثمرة الفعل أوالعمل، لا القصد المؤدي لخلق الفعل، والفاعل على التعميم، هو بفعله، إما سيكسب حسنة، أو سيكسب سيئة، أي بما اكتسبه مقارنة بموازين الأوامر والنواهي الإلهية يكون تقييم الفعل، أو ما قام به الإنسان من أعمال، يقول الله عز وجل: "إن الذين يكتسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون"[5]

فاقتراف الإنسان لأعمال نهى الله عنها يؤدي لاكتساب الإثم،وكل الآيات التي ذكرت الكسب تضمنت هذا المعنى، وليس فيها ما ينم على أن الكسب يعني

---

[1] - ص ٦٠ الإنسان مسير أم مخير
[2] - البقرة ٢٢٥
[3] - البقرة ٢٨٦
[4] - الأعراف ٣٩
[5] - الأنعام ١٢٠

كون الإنسان محلاً لخلق الإستطاعة أوالقدرة أوالفعل، لأن الكسب لم يكن إلا بعد الفعل كثمرة للفعل يوم الحساب، "أولئك مأواهم النار بما كانوت يكسبون"[1]

وبعفوية غير مقصودة قاطعت الشيخ وأنا أقول: ولكن أليس في نظرية الكسب غموض غريب لمن أراد الإطلاع عليها؟ وليس هذا فحسب بل كل أصحابها لاتراهم إلاحيارى، شأنهم عجيب!!

فقال الشيخ: صحيح،صحيح، وأصحابها لاتراهم إلا ويتكلمون بعبارات مجلجلة وضخمة، ولكنها أمام المنطق ومعايير عدم التناقض، ستراها عسيرة الهضم أو الفهم، إلى حد قيل كمثل: "أخفى من الكسب عند الأشعري"[2]

وقد نظم بعضهم:

"مما يقال ولا حقيقة عنده   معقولة تدنو إلى الأفهام

الكسب عند الأشعري والحال   عند البهشمي وطفرة النظام"[3]

وتلك هي كمايقال محالات الكلام الثلاثة[4]، ومأساة الأشعري وأصحابه دائماً نراها ويرونها متمثلة في السقوط نحوالقول بخالقين، ولهذا تراهم تارة مع الإرادة، وأقوالهم حارة، وتارة أخرى تراهم وقد هرعوا لنقض هذا الكلام بحرارة أقوى، فهم مع الحيرة على الدوام.

---

[1] - يونس ٨

[2] - ص ٣٩ المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية

[3] - ص ١٨٥ القضاء و القدر بين الفلسفة و الدين

[4] - ص ١١٠ شفاء العليل

ـ الإستطاعة والفعل:

وبعد أن خرج متسائل محفوظاً بالسلامة وطيب الوداع، سألت محيي الدين: ما الذي تعنيه بقولك: أن أحداً لايستطيع الفعل قبل أن فعله؟

قال:أقصد أن الإنسان لا إستطاعة له على الإطلاق، والذي فعله هو فعل الله، حيث لا إستطاعة إلا لله وحده، ولهذا فالإنسان مجبر على كل فعل من أفعاله.

ثم سألت أبو الحسن: إذا كان الكسب يعني خلق القدرة أو الإستطاعة في العبد إثر القصد أو حال الفعل، هل يعني هذا أن الإنسان قبل القصد بلا قدرة، أو بلا استطاعة؟

قال أبو الحسن: نعم،نعم، فليس للإنسان من استطاعة قبل الفعل، فمع الفعل يخلق الله الإستطاعة،وهذا أيضاً ما قاله "النجار" و "الكاتب" و "بشر المريسي" و"العطوي" و "هشام بن الحكم" و"سليمان بن جرير" و"بعض المرجئة" و "الخوارج"[1]، فهؤلاء على اختلاف مذاهبهم قد قالوا: بأن الإستطاعة عند الإنسان مخلوقة مع الفعل، ولا وجود لها قبله، وليس أحدا رأي الحق إلا أخذه.

واندفع عبد الجبار بكل ما لديه من قوة ليقول: أما نحن فنقول: أن الاستطاعة موجودة عند الإنسان قبل الفعل، وهذا أيضاً ما قاله جماعة من الخوارج والشيعة، وبعض المرجئة منهم على التحديد "محمد بن رشيد" و"مؤنس بن عمران" و "صالح قبة" و"الناسي".

وبعد أن نظرتُ إلى الشيخ سألته: ولكن ما هي الاستطاعة؟

قال: إنها "قوة وطاقة"[2]، أي هي التي تجعل "الإرادة والاختيار في مجال التنفيذ والإحداث – إنها القدرة على الفعل وعلى ضده"[3]، أو هي التي تستخدمها الإرادة لتحقيق أفعالها، من حيث أن "الإرادة محركة للإستطاعة"[4]، وعنها يكون حمل الأثقال والكتابة وحفر الأرض واللكم والطعن وإلى ماهنالك.

قلت: ولكن أليست الإستطاعة هذه هي سلامة الجوارح؟

---

[1] ـ ص ٢٢ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل

[2] ـ ص ١٧٨ ج١ مذاهب الإسلاميين

[3] ـ ص ٩٢ المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية

[4] ـ ص ٢٩ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل

وكل صحيح عندها فهو "مستطيع"[1]، وهذا أيضاً ما قال به "بشر بن المعتمر" و "ثمامة بن أشرس النميري" حيث قالا: "أن الإستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات"[2]

فصرخ أبو الحسن: لا، لا، فالإستطاعة ليست سلامة الجوارح، لأن الإستطاعة عندها ستكون قبل الفعل، وبالتالي فالإنسان خالق أفعاله، هذا خطأ، فالإستطاعة تخلق مع الفعل، ولا خالق إلا الله، ولكننا نقول: أن الإنسان "مستطيع بصحة جوارحه، أي أنه متوهم كون الفعل منه فقط"[3]. أي بالوهم على حد تعبير "ابن حزم" يظن أن لديه استطاعة قبل الفعل، والإنسان كما أرى "يستطيع باستطاعة هي غيره – لأنه لو كان مستطيعاً بنفسه أو بمعنى تستحيل مفارقته له لم يوجد وهو مستطيع، فلما وُجد مرة مستطيعاً، ومرة غير مستطيع، صح وثبت أن الإستطاعة غيره"[4]، "لأنها لو كانت إياه،لكانت – بتعبير آخر – ملازمة له، ومن المعلوم أن يكون أحياناً مستطيعاً وأحياناً أخرى غير مستطيع"[5]. إذن فالإستطاعة تكون مع الفعل ولا تكون قبله.

فقال الشيخ: ولكن متى يكون الإنسان عاجزاً؟ بالطبع إن منعه مانع قوي، كأن يريد حمل طن من الحديد بين يديه، أو كمن يطلب الجري وساقه مبتورة، أو كمن يخشى عاقبة أفعاله، أو كمن أصابه إعياء أو مرض، وإلى ماهنالك، وهل إن قصد الرؤية من فقئت عيناه سيخلق الله له القدرة على الرؤية؟ نعم، هذا ممكن، ولكننا حينئذ مع المعجزات. وبالنتيجة فالإنسان هو المستطيع أو العاجز، وأن الله خلقه ككائن ذي إستطاعة، ولو كان الله خالق الإستطاعة مع كل فعل على التحديد، لنسب العجز إليه إن وجد، ولما رأينا عندها من تفاوت في الإستطاعة بين الشباب والكهولة لنفس الإنسان،مع نفس الفعل، والإنسان ككائن حي، دائماً مستطيع حتى إن وجد التفاوت في الإستطاعة،والميت فقط لا إستطاعة له.

قال أبو الحسن: ولكن "لو كانت الإستطاعة – كما لاحظ ابن حزم – لا تكون إلا قبل الفعل – ولا تكون مع الفعل – لكان الفاعل إذا فعل عديم الإستطاعة،وفاعلاً فعلاً لا إستطاعة له على فعله حين فعله – وعندها فهو عاجز عما يفعل وهذا

---

[1] - ص ١١٦ ج١ مقالات الإسلاميين
[2] - ص ٨٢ ج١ الملل و النحل
[3] - ص ٨٤ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[4] - ص ٥٦٢ ج١ مذاهب الإسلاميين
[5] - ص ٥٦٣ نفسه

تناقض"[١]، وبتعبير آخر أقول: "الفعل لايخلو أن يكون حادثاً مع الإستطاعة في حال حدوثها، أو بعدها. فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها، فقد صح أنها مع الفعل للفعل. وإن كان حادثاً بعدها – وقد دلت الدلالة على أنها لاتبقى – وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة، ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها، فيكون واقعاً بقدرة معدومة.

ولو جاز أن يفعل – في حال هو فيها عاجز – بقدرة معدومة لجاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة، وإن كان عاجزاً في المائة سنة كلها، بقدرة عُدمت من مائة سنة. وهذا فاسد – فاذا استحال ذلك، وجب أن الفعل يحدث مع الإستطاعة في حال حدوثها"[٢]، فالإستطاعة إذن لا تكون إلا مع الفعل "وإلا فلو تقدمته لكان وقوعه بقدرة معدومة، لأن القدرة لا تبقى زمانين"[٣] فهي "تزول بانتهاء الفعل، وتتجدد مع كل فعل جديد، أي أن كل فعل يستلزم خلق قدرة جديدة – فلابد من خلقها عند مباشرة كل فعل"[٤]، أي إن "الإستطاعة الواحدة – كما يقول النجار – لايفعل بها فعلان، وأن لكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث، وأن الإستطاعة لا تبقى، وأن في وجودها وجود الفعل، وفي عدمها عدم الفعل"[٥]

وبحيرتي سألت الشيخ: ولكن ما تصور هؤلاء للإستطاعة، فلست أفهم ما يعنيه كلامهم بالضبط،فكيف تكون الإستطاعة معدومة قبل الفعل، ولا تبقى وقتين أو زمانين؟ وكيف لايكون عن الإستطاعة فعلين، وكيف تزول بزوال الفعل؟ أليس هذا محيِّر؟!

قال الشيخ : لا، لا، فليس من حيرة، فأبي الحسن وأصحابه يتصورون الإستطاعة عند الإنسان، كاستطاعة بارود الطلقة على قذف المقذوف، فقبل الإنفجار لا إستطاعة،وهي معدومة، وبالإنفجار تنعدم، ولهذا فهي لا تبقى وقتين أو زمنين، ومن هذا التصور قالوا: إن الإستطاعة تكون مع الفعل لاقبله، تماماً كقوة انفجار البارود الملازمة لقذف المقذوف.

[١] - ص ٣٤ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[٢] - ص ٥٦٢ ج١ مذاهب الإسلاميين
[٣] - ص ٥٦٣ نفسه
[٤] - ص ١٧٩ نفسه
[٥] - ص ٣٤٠ – ٣٤١ ج١ مقالات الإسلاميين

وبعد أن ضحكت وضحكت قلت: نعم، نعم، فالآن أدركت طبيعة حججهم، ولكن هل استطاعة الإنسان على هذا التصور؟

قال الشيخ: لا، ولا الطلقة على هذا التصور بإطلاق، خاصة إن تذكرنا ما يعنيه الكمون، فالإستطاعة عند الإنسان موجودة على الكمون، أو بالقوة على حد تعبير الفلاسفة، وهي بعد الفعل موجودة، ولن تزول، وحال الفعل يكون خروجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ولا يعني هذا أنها كانت قبل الفعل معدومة، وبهذه الإستطاعة تكون الأفعال التي لا حصر لها، وليس إلا الميت كما قلنا من قبل معدوم الإستطاعة. وبالتالي فكل حججهم التي تبدو مرعبة، لامعنى لها،ولا هي صحيحة.

وقال عبد الجبار معقباً: وإن كانت الإستطاعة – كما يزعم أبو الحسن – موجودة حين الفعل أو حين وجوده، فما حاجتنا إليها حينئذ والفعل قد وُجد؟ ولو كانت كذلك "لوجب – أيضاً – أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لايطاق، إذ لوأطاقه لوقع منه، ولما لم يقع منه، دل على أنه غير قادر عليه"[١]، وبالتالي فهو معذور بكفره، طالما لا إرادة أو استطاعة له قبل الفعل ليختار الإيمان أو الكفر، ولكن الله لايختار الكفر لعباده ليرغمهم عليه، ولو كان فاعلاً لكفر عباده كما يقولون لكان ظالماً في سؤالهم أو حسابهم.

ولما قال أبو الحسن: وما دليلكم على أن الإستطاعة موجودة بالكمون؟ طعنته علياء على الفور بدبوس كان في يدها. فضربها على التو. فقالت علياء بدلع: أتضرب، ثم تنكر الإستطاعة الكامنة؟!

وإلا فكيف تقصد الكتابة مثلاً ولا تدرك استطاعتك الكامنة على هذا الفعل؟ أم سيكتب من لا علم له بالكتابة بمجرد عزمه عليها، أو بحجة أن الله سيخلق فيه لأفعال الكتابة أو القدرة عليها؟ وماذا إن لم يفعل سبحانه ما قصد إليه عبده وهو القادر على كل شيء؟ أهو العجز؟!

فقال عبد الجبار: ولكن اعلموا أيها القوم: أن "الإستطاعة – هي القدرة على الفعل وعلى ضده قبل الفعل – أما بعد وقوع الفعل فليس يلزم أن تكون هناك إستطاعة"[٢]

---

[١] - ص ٤٦٣ ج١ مذاهب الإسلاميين

[٢] - ص ٤٧٥ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام

وبعد أن ضحكت علياء راحت تقول: هانحن تارة أخرى مع استطاعة بارود الطلقة!

قال عبد الجبار: لا، لا، نعم، نعم، فالعلاف "يرى أن الإستطاعة للفعل تبقى عند الفاعل لإحداث ما يصدر عنه في أفعال"[1]، ولهذا فـ "يجوز أن يقدر الإنسان على الفعل في الوقت الثاني، ويجوز ألايستطيع"[2]. وبعد أن توقف لحظة أردف قائلاً: إن القدرة – كما هو معلوم – صالحة للضدين "فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين. وعندها فيجب في الكافر وقد كلف بالإيمان أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة، وذلك محال"[3]، إذن فالإستطاعة موجودة قبل الفعل.

فقال أبوالحسن: هذا خطأ، فنحن نقول: إن قصد الإنسان الكفر خلق الله فيه القدرة على الكفر، وإن قصد الإيمان خلق فيه القدرة على الإيمان، وليس للإنسان أن يقصد الكفر والإيمان معاً. وطالما "أننا لم نستطيع قط – كما يقول ابن حزم – على فعل مالم يعلم الله أننا سنفعله، ولا على ترك ما علم أننا نفعله، ولا على فسخ علم الله تعالى أصلاً"[4]، إذن فالله هو الخالق لأفعالنا.

قال الشيخ: هذا صحيح، ولن يكون لنا إلا ما علِمه الله. ولكن العلم الإلهي شيء، وخلق الأفعال شيء آخر، ولا هما متساويان في المعنى، وإلا لكان العلم بالشيء هوالجبر له أو لإرادته إن كان له إرادة.

فقال أبو الحسن: الإستطاعة على الفعل، تحديداً، أهي محدثة مخلوقة أم لا؟ بلى إنها مخلوقة، ولابد لها من محدث، والمحدث إما الإنسان من نفسه، وهذا يحتاج منه إلى إستطاعة أخرى تسبقها لما لا نهاية له، وإما محدثة من الآخر، ولكن الآخر طالما هو عاجز عن خلق استطاعته، فالأولى عجزة عن إيجاد استطاعة غيرها. إذن فلم يبقى إلا الله، فهو المحدث للإستطاعة، وبالتالي فالإستطاعة ليست من الإنسان وإنما من الله، وأن الله يحدثها أو يخلقها حال الفعل.

قال الشيخ: نعم، نعم، ولقد قلنا أنه لاحي بلا استطاعة، وهنا يكون الفرق بيننا، فإن الله خلق الإنسان وله استطاعة،وحتى إن قال البعض بمساواة الإرادة والإستطاعة، فقولنا سيبقى صحيحاً، طالما خلق الإنسان ككائن مريد مستطيع،

---

[1] - ص ١٧٩ ج١ مذاهب الإسلاميين
[2] - ص ٤٧٥ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
[3] - ص ٤٦٣ ج١ مذاهب الإسلاميين
[4] - ص ٨٣ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل

عندها لامعنى للتساؤل عن الإرادة عند الإختيار، مخلوقة أم لا، لأنها مخلوقة بالأصل حيث خُلق الإنسان ليختار بها، تماماً كخلق العين للرؤية، والرجل للمسير، ومن السخافة عندها التساؤل عن الرؤية مخلوقة أم غير مخلوقة، أو المشي مخلوق أم غير مخلوق، لأننا عندئذ سنفصل مثلاً ما بين العين والغاية من وجودها، لنقول متهمين الله باللاغاية في أفعاله: أن العين وجدت لا إلى غاية، والغاية ستأتي تبعاً للقصد المؤدي لإحداث القدرة على الرؤية، ولكن الغاية من العين لاتساوي القصد لاستخدام العين،لأن العين السليمة وُجدت للرؤية، ولم توجد ولا رؤية، وإلا ما كان هناك من قصد لاستخدامها، أو لكان من الجائز للإنسان أن يرى بأنفه،طالما بالقصد تكون الغاية. وبالنتيجة نقول: إن الإنسان خُلق وفيه الإستطاعة، وعنها تكون أفعاله، اللهم إن لم يمنعها مانع عن تحقيق ما طلبته منها الإرادة، وضدها أبداً هو العجز المعني بالموانع، وبالإيجاب قال "هشام بن جرول": "الإستطاعة كل ما لايُنال الفعل إلا به، وذلك كله قبل الفعل"[١]

قلت: نعم، نعم، هذا صحيح، ولكن هل الإستطاعة للروح أم للجسد؟ فـ "النظام" مثلاً قال: إن الروح هي التي لها قوة استطاعة وحياة ومشيئة، وهي مستطيعة بنفسها، والإستطاعة قبل الفعل"[٢]، وإلا فما رأيكم؟

قال الشيخ: وهل للروح من فعل بلا جسد، أو للجسد فعل بلا روح؟ فالإنسان بكله يفعل، روحه، أعضاؤه، فليس من فعل دون كله، أم ستسمي الإنسان فاعلاً بأحلامه عند النوم؟ لا، ولا هو فاعل بجسمه بعد الموت.

قلت: ولكن هل من آية في القرآن تشير إلى عدم وجود الاستطاعة قبلالفعل؟

فأسرع عبد الجبار قائلاً: لا، بل القرآن كله يقول العكس، يقول الله عز وجل: "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا"[٣]. وقوله "هذا من أقوى ما يدل على أن الإنسان قادر قبل أن يحج وقبل دخوله في الحج"[٤]، فلو لم تتقدم الإستطاعة على الفعل لكان الحج لا يُلزم أحداً قبل أن يحج. وقال تعالى: "فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً"[٥]. فلو كانت الإستطاعة على الصوم لا تتقدم الصوم مالزمت

---

[١] - ص ١١٧ ج١ مقالات الإسلاميين
[٢] - ص ٧٤ ج١ الملل و النحل
[٣] - آل عمران ٩٧
[٤] - ص ٧٢ تنزيه القرآن عن المطاعن
[٥] - المجادلة ٤

أحداً الكفارة به. وقال تعالى: "وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم"[1] وبناءً عليه صح أن استطاعة الخروج موجودة مع عدم الخروج، وبقوله تعالى: "ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم"[2] يعني أن الإستطاعة موجودة حتى إن وجد المانع وغير ذلك الشيء الكثير.

قال الشيخ: صحيح، صحيح، وتبياناً لعلاقة الإستطاعة بالموانع قال تعالى: "للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف"[3]. أي الجهاد جعلهم لايستطيعون ضرباً في الأرض. وعن المرض كمانع للإملاء قال تعالى: "أو لايستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل"[4]، ويقول: "الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري وكانوا لايستطيعون سمعاً"[5]. أي بالغطاء أيضاً على الآذان أصبحوا لايستطيعون سمعاً، وبالهوى كذلك "ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون"[6]، وآلهة المشركين طالما هم حجارة لا إستطاعة لهم: "ولايستطيعون لهم نصراً ولا أنفسهم ينصرون"[7]، وطالما لايملكون الرزق، فلا استطاعة لهم على إعطائه، وكيف لهم هذا وهم بالأصل لا إستطاعة لهم، يقول تعالى: "ويعبدون من دون الله ما لايملك لهم رزقاً من السموات والأرض شيئاً ولا يستطيعون"[8]، وعن عدم التناسب بين القدرة والمراد كمانع للإستطاعة، يقول سبحانه عن "الساعة": "فلا يستطيعون ردها ولا هم ينظرون"[9]، "ما ينبغي له وما يستطيعون"، وبهذا المعنى يقول: "أويصبح ماؤها غوراً فلن تستطيع له طلبا"[10]، وعن صيحة القيامة كمانع للإستطاعة يقول: "فلا يستطيعون توصية ولا إلى أهلهم يرجعون"[11]، وبكشف الساق كمانع للإستطاعة عن السجود، يقول: "يوم يكشف عن ساق ويدعو إلى السجود فلا يستطيعون"[12]، وعن عدم فهم

---

[1] - التوبة ٤٢
[2] - النساء ١٢٥
[3] - البقرة ٢٧٣
[4] - البقرة ٢٨٢
[5] - الكهف ١٠١
[6] - هود ٢٠
[7] - الأعراف ١٩٢ – ١٩٧ , الأنبياء ٤٣ , يس ٧٥
[8] - النحل ٧٣
[9] - الأنبياء ٤٠
[10] - الشعراء ٢١١
[11] - الكهف ٤١
[12] - يس ٥٠

ما يحدث كمانع عن استطاعة الصبر يقول: "قال إنك لن تستطيع معي صبراً"[1]، "ذلك تأويل مالم تسطع عليه صبراً"[2]، وعن تدخله سبحانه كقاهر لاستطاعة الإنسان يقول: "لو نشاء لمسخناهم على مكانتهم فما استطاعوا مضياً ولا يرجعون"[3]، وعن الصاعقة كمانع للاستطاعة عن القيام يقول: "فأخذتهم الصاعقة وهم ينظرون، فما استطاعوا من قيام وما كانوا منتصرين"[4]، وعن قانون العجز بإطلاق كنفي للإستطاعة يقول عز وجل: "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم"[5]، وبقوله: "فاتقوا الله ما استطعتم"[6] تكون الإستطاعة على التقوى، التي لابد بعد الإستطاعة.

قلت: ولكن ما الذي يعنيه تأكيدك الموانع يا شيخنا؟

قال: لأنها تعني ما يلي:

١. الإستطاعة موجودة قبل المانع، أي قبل "أحصروا"، وقبل "يُمل"، وقبل "غطاء"، وقبل "الهوى"، وقبل "غوراً"، وقبل "الصيحة"، وقبل "كشف الساق"، وقبل "عدم العلم"، وقبل "المسخ" وقبل "الصاعقة"، وقبل "التقوى".

٢. الإنسان مستطيع إن لم يمنعه مانع، ولهذا قارن تعالى بين الأصنام التي لا إستطاعة لها، وبين من له إستطاعة. أي أن الإنسان وُجد ككائن مستطيع لا كالجماد الذي نفي عنه الإستطاعة.

٣. الإستطاعة موجودة قبل الفعل. ولما ذكر سبحانه الصيحة كمانع للذهاب إلى الأهل، أثبت سبحانه أن الإستطاعة موجودة قبل الذهاب، وبمنعهم عن السجود أثبت الإستطاعة قبل السجود، وبذكره المسخ ذكر المضي والرجعة بعد الإستطاعة،وبذكره للصاعقة ذكر أن الإستطاعة قبل القيام، فالإستطاعة قبل الفعل، وبهذا قال صراحة: "إن استطعتم أن تنفذوا" أي الإستطاعة قبل "أن تنفذوا"[7].

---

[1] - الكهف ٦٧ , ٧٢ , ٧٥ , ٨٧
[2] - الكهف ٨٢
[3] - يس ٦٧
[4] - الذاريات ٤٥
[5] - النساء ١٢٩
[6] - التغابن ١٦
[7] - الرحمن ٣٣

- نظرية العدل الإلهي:

ولما استعرضت بذهني ما مضى، قلت في نفسي: ولكن إن كان هناك قولان عن الفعل: "لافاعل إلا الله"، "لا فاعل إلا الإنسان". إذن لابد لكل منهما من نظرية خاصة عن العدل الإلهي، وعلى ما يبدوأنهما مختلفتان جداً. ولكن هل كلاهما من القرآن؟ وبعدها سألت عبد الجبار قائلاً: ما هي أسس أو مبادئ نظرية العدل برأيكم؟

وبعد أن فكر طويلاً قال: إن نظرية العدل برأينا تقوم على المبادئ التالية:

المبدأ الأول: "إن المعلول معلول لعلة واحدة: فالأعمال الإنسانية معلومة لعلة هو الإنسان، ولا علة أخرى لها – فالإنسان علة ذاته"[١]، ولا فاعل إلا الإنسان "وإلا لبطل أن يكون الله عادلاً، لأن تكليف ما لايطاق يقبح، ويتجلى عدل الله في تمكين المكلف وما يستتبعه من تساوي المكلفين. إن عدل الله بموجب إيجاد الإنسان حر الإرادة لاعتباره مسؤولاً عن فعل المعروف وتجنب المنكر، ولابد للمكلف من أن يكون قادراً ممكناً – ولابد أيضاً من تجهيزه بالعقل ليعلم بما كلف – إذ لا يحسن من الله أن يريد الفعل من المجانين والعجزة – ولابد أخيراً من كونه مريداً بإرادة حرة قادرة على الاختيار بين أمرين"[٢]

فصرخ أبو الحسن قائلاً: لا، لا، هذا كله خطأ، ومن حقه تعالى أن يكلفنا بما لا يطاق، وهو ما يعنيه قوله "ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به"[٣] "وهذا في غاية البيان – كما يقول ابن حزم – في ـأنه عز وجل له أن يكلفنا مالا طاقة لنا به، وأنه لوشاء ذلك لكان من حقه – وأيضاً فقد أمرنا تعالى في هذه الآية أن ندعوه في أن لا يؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، وهذا هو تكليف ما لا يطاق نفسه"[٤]،فمن حقه تعالى "تكليف ما لا يطاق، و التعذيب عليه، فإنما قبح ذلك فيما بيننا لأن حرَّم ذلك علينا فقط"[٥]، وحتى إن كلفنا ما لاطاقة لنا به، فلا ظلم،

---

[١] - ص ٤٣٢ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
[٢] - ص ٩٢ – ٩٣ العقل عند المعتزلة
[٣] - البقرة ٢٨٦
[٤] - ص ١٣٧ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء والنحل
[٥] - ص ١٠٧ ج٣ نفسه

لقوله سبحانه: "لايُسأل عما يفعل وهم يُسألون"[1]، وكل ما كان عنه سبحانه فهو عدل.

قال الشيخ: نعم،نعم، ففي المطلق لاشيء يمنع الله إن كلفنا بما لايُطاق، أما من حيث المعلوم، فلم يكلفنا سبحانه إلا بما يطاق، ولا كلفنا كعقوبة، وهذا تمييز يجب ألا ننساه، وحسب رواية المعراج مثلاً أصبحت الصلوات من مبدأ التكليف بما يطاق خمس لا خمسين.

وقال عبد الجبار: أما المبدأ الثاني: فهو قولنا: إن الله عادل "ولن يكون منه إلا العدل أو الخير"[2] وإذا قيل "أنه تعالى "عدل" فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لايفعل القبيح، ولايخل بما هو واجب عليه"[3]، بل ولا قدرة له سبحانه على فعل القبيح، و"فاعل العدل لايقدر على الجور والكذب "[4] والظلم، لأن الظلم كما يقول "النظام": "ليس يقع إلا على ذي آفة وحاجة حملته على فعله، أو من جاهل به. تعالى الله عنه ذلك علواً كبيراً – ففاعل العدل لايوصف بالقدرة على الظلم"[5]، "وما الله يريد ظلماً بالعباد"، وأبو الهذيل العلاف قال:إن الله يقدر على الظلم ولكنه لايفعله لحكمه ورحمة، فهو قادر على فعل الخير والشر، ولكنه لايفعل الشر ولايريده، أما "عباد بن سليمان" فأنكر أن يخلق الله شيئاً من الشر أصلاً، كالمرض والعقوبات وفساد الزرع. وقال "الإسكافي" كحل وسط: "إن الله يقدر على ظلم الأطفال والمجانين، ولايقدر على ظلم العقلاء"[6]

وبعد أن قال الجميع كل على حدة: استغفر الله العظيم. انطلق أبوالحسن مزمجراً كالليث وهو يقول: هذا هو الكفر، أسمعتم ما كان عن مبدئه وأصله؟ فهذا المبدأ خطأ، والمبدأ الصحيح أنه تعالى "فعال لما يريد"، وأنه "لايسأل عما يفعل"، لأنه "مالك الملك"، وكل ما يفعله فهوالعدل، "فالعدل وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم. والظلم بضده"[7]، وأنه تعالى

---

[1] - الأنبياء ٢٣

[2] - ص ٤٣٢ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام

[3] - ص ٦٠ ج١ مذاهب الإسلاميين

[4] - ص ٤٨١ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام

[5] - ص ٤٨٥ ج١ نفسه

[6] - ص ١٤١ المعتزلة

[7] - ص ٥٢ ج١ الملل و النحل

عادل، "حتى لو أجبر وحاسبهم، لأنه متصرف في ملكه"[١]، وله أن "يعاقب من يعاقب"[٢]، فـ "هو المالك في خلقه يفعل ما يشاء، ويحكم بمايريد، فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً، ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً، إذ الظلم هو التصرف فيما لايملكه المتصرف، أو وضع الشيء في غير موضعه، فهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم ولا ينسب إليه جور"[٣]، فسبحان من لافاعل ولا خالق سواه، ولهذا نقول: "إن كل ما فعله الله تعالى – كما يقول ابن حزم – من تكليف ما لايطاق، وتعذيبه عليها، وخلقه الكفر والظلم في الكافر والظالم،وإقراره ذلك ثم تعذيبه عليه، وخلقه الكفر وغضبه منه، وسخطه إياه. كل ذلك من الله تعالى حكمة وعدل وحق، ومن دونه تعالى سفه وظلم وباطل "لايُسأل عما يفعل وهم يُسألون"[٤]

ولما أدرك الدهشة التي ارتسمت على وجوه الحاضرين قال: نعم، نعم، فإن كان الله غير قادر على فعل الشر وهو على أحادية الخير في طبيعته، هذا معناه كما قال "الرازي"[٥] و"المقريزي": أن المعتزلة وكأنما أصبحوا من "الثنوية" المجوس "لقولهم الخير من الله والشر من العبد"[٦]، بل وقدماؤهم كانوا يقولون: "إن الله تعالى يخلق الخير وأن الشيطان يخلق الشر"[٧]، وهذا شرك صريح لا وجود له في الإسلام.

وقبل أن يُتم كلامه قاطعه عبد الجبار ليقول: ولكن حتى إن قلتم أن الله مالك الملك، "فإنا لا نسلم أن للمالك أن يتصرف في ملكه كيف شاء، فإن أحدنا لو أنفق عمره في بناء دار، وزخرفها وزينها وبذل الجهد في تزويقها وتحسينها، ثم أخذ في هدمها، فإنه يمنع من ذلك ويزجر ولا يمكَّن منه"[٨]

فقال أبو الحسن: ولكن قياسكم أفعال الله على هذا المثال غير جائز لكم، وهو من التشبيه، والحقيقة كما يقول "متسائل": أنه "ليس لمعنى العدالة وضوابطها أي وجود في علاقة ما، بين الخالق والمخلوق، وبين المالك والمملوك"[٩]، وحقوق

---

[١] - ص ٤٢٨ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
[٢] - ص ٤٣٣ نفسه
[٣] - ص ١٣٣ ج١ الملل و النحل
[٤] - ص ٧١ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[٥] - ص ٤٨٧ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
[٦] - ص ٧ المعتزلة
[٧] - ص ٨ نفسه
[٨] - ص ١٤٤ المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية
[٩] - ص ١٤٧ الإنسان مسير أم مخير

الإنسان ليست حقاً له، وإنما هي منحة من لدن مالك الملك، أما ما ألزم الله به ذاته فـ "هذا كله تفضل – ورحمة منه كتبها على نفسه – فله سبحانه أن يثيب العاصين ويعاقب الطائعين"[١]، وكل أفعاله عدل، وإن ظلم فما هو بظالم. وإن قلتم "ان الله لايقدر على ظلم أحدٍ أبداً، ولا على شيء من الشرور، وأن الناس يقدرون على ذلك – ستؤدي إلى أن الناس أتم قدرة من الله تعالى – فكأن الله أعجز من كل ضعيف من خلقه"[٢]

وقلت في نفسي: فالمعتزلة إذن لتنـزيه الله عن الظلم، اتهموا الله بالعجز، ولتنـزيه الله عن العجز نعته الأشاعرة بالشرير!! ولكن كيف كانت معارضة قوله: "والله لايريد ظلماً بالعباد" مع قوله "لايُسأل عما يفعل"؟ فهل في القرآن من اختلاف وتناقض؟ ولما أردتُ السؤال عما حيَّرني، وإذ بعبد الجبار قد انطلق قائلاً: أما المبدأ الثالث: فهو قولنا: إن أفعال الله مجبرة بما هو أصلح للإنسان، وإلا فلا حكمة ولا عدل لديه سبحانه، وليس له ترك "الأصلح من الأفعال إلى ماليس بأصلح، بل لا يستطيع ذلك"[٣]، و"النظام" يقول: "إذا علم تعالى أن فعل شيء أصح من تركه استحال منه تركه، فإذا كان – مثلاً – تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت، استحال على الله أن يميتهم"[٤]، "وليس عند الله تعالى شيء أصلح مما أعطاه – لأنه لو كان عنده أصلح، أو أفضل مما فعل بالناس، ومنعهم إياه لكان بخيلاً ظالماً لهم"[٥] و "أن من عَلِمَ الله تعالى أنه يؤمن من الأفعال إن عاش، أو يُسلم من الكفار إن عاش، أو يتوب من الفساق إن عاش. فإنه لايجوز البتة أن يميته الله قبل ذلك. وكذلك من عَلم الله أنه لو عاش فعل الخير فلا يجوز البتة أن يميته الله قبل فعله، بل ولا يميت الله تعالى أحداً إلا وهو يدري أنه إن أبقاه طرفة عين فما زاد فإنه لايفعل شيئاً من الخير أصلاً، بل يكفر أو يفسق ولابد"[٦]. وهل العدل إلا "إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة؟"[٧]

فقال أبو الحسن: لا، لا، فإن الله لايجبره شيء، إنه "فعال لما يريد"، ولا هو مجبر بالأصلح، أو بما هو أحسن للإنسان، وقد قال تعالى: "ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً

---

[١] - ص ١٤٩ نفسه
[٢] - ص ٤٨٧ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
[٣] - ص ٤٨٨ نفسه
[٤] - ص ٤٨٥ نفسه
[٥] - ص ١٦٤ ج٣ الفصل في الملل و الإهواء و النحل
[٦] - ص ١٧١ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[٧] - ص ٥٢ ج١ الملل و النحل

من الجن والأنس" فليت شعري. أي مصلحة لهم في أن يذرأهم لجهنم؟ وهل هو الأصلح نفسه الذي أعطاه للأنبياء وابليس وفرعون وأباجهل، فهل كلهم أعطاهم ما هو أصلح لهم؟ وبقوله: "سنستدرجهم من حيث لا يعلمون"، نعلم أنه أراد عذابهم لا ما هو أصلح لهم، وبناءً عليه، فمن حق الله "أن يُؤلم الأطفال في الآخرة، ويُعد ذلك منه عدلاً إن فعله، وله أن يعاقب على الجرم الصغير بعقوبة لا تتناهى –وله أن يخلق من يعلم أنهم سيكفرون – وكل ذلك عدل منه"[١]، وإلا فيلزم "ان ابراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم لو بلغ لكفر أو فسق – ثم لمَ أمات بعضهم – أقصد الأطفال إثر ولادتهم، ثم آخرين بعد ساعة، ثم يوم، ثم يومين؟"[٢]، ولمَ أبقى أطفالاً حتى كفروا، والكفر موجود؟ وهل إن بقي الأنبياء والصحابة أطول من أجلهم الذي ماتوا فيه لكفروا؟ وما ذنب الديدان والحشرات، حيث لم يخلقهم بشراً طالما هذا أصلح لهم؟ هذا هراء وليس فيه شيء ذي صلة بمعنى العدل الإلهي.

وبعد أن تجاهل عبد الجبار مايسمع قال: أما المبدأ الرابع فهو قولنا: "إن سبب الخطأ غير العقل"[٣]، أي "إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل"[٤]، فالعقل برأينا والصواب صنوان، وتبعاً لهذا نقول: إن الحسن حسنٌ لذاته، والقبيح قبيح لذاته، لا "لعلة"[٥]، فالتحسين أو التحليل، والتقبيح أو التحريم، إذن، من العقل أو مما يقره فـ "أصول المعرفة وشكر النعمة – مثلاً –واجب قبل ورود السمع "أو الرسالة"، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبح واجب كذلك، وورود التكاليف ألطاف للباري تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء"[٦]، فالإنسان قادر على التمييز بين الأفعال القبيحة والأفعال الحسنة قبل ورود السمع، أو قبل "الكتاب والسنة"[٧]، "إما بضرورة العقل كحُسن إنقاذ الغرقى، ومعرفة حُسن الصدق، وقُبح الكذب، وإما بنظر العقل كمعرفة حسن الصدق وإن كان فيه ضرر وقبح الكذب وإن كان فيه نفع، ما عدا العبادات فهذه سبيلها السمع لا العقل"[٨]، وكما "تجب معرفة الله دون تكليف نصي شرعي، وكما

---

[١] - ص ٥٦٣ ج١ مذاهب الإسلاميين
[٢] - ص ١٧٢ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[٣] - ص ٤٩ العقل عند المعتزلة
[٤] - ص ٢٤٧ المعتزلة
[٥] - ص ٤٥ ج٢ مقالات الإسلاميين
[٦] - ص ٥٦ ج١ الملل و النحل
[٧] - ص ١١٩ العقل عند المعتزلة
[٨] - ص ١٠٨ المعتزلة

تصح هذه المعرفة، على هذا الوجه، كذلك تصح التكاليف ولو لم يعرف المكلف ذات المنعم عليه"[1] فالعقل هو الذي يحسِّن ويقبِّح وهو بهذا "قبل ورود السمع"[2]، ولهذا أيضاً يصح اعتباره "كقدرة معيارية أو كمبدأ سليم ينتظم أفعال الله"[3] فـ "الإله العادل خلق الإنسان العاقل الذي يُثبت عدل الخالق بعقله"[4]، وبعثة الرسل من جهة أخرى "تفترض كون الإنسان عاقلاً ولاتجعله بهذه الصفة"[5]، وطالما واجبات العقل معرفة الخالق حتى قبل ورود السمع، فالنبوة عندها لاستدعاء النظر، وهذا قصدها، أو لتكون حجة "تدل على اكتمال الأدلة التي يحسن عندها التكليف"[6]، و"مركِّب العقل – سبحانه – هيأه للسمع، وهيأ السمع له"[7]

وبعد أن ضحك أبا الحسن قال: العقل؟! أيوضع عدل الله بموازين العقل؟ ثم أردف: لا،لا "فالواجبات كلها سمعية، والعقل ليس بموجب شيئاً، ولا يقضي تحسيناً وتقبيحاً، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب، قال الله تعالى: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا"، وكذلك شكر المنعم وإثابة المطيع وعقاب العاصي، يجب بالسمع دون العقل، لايجب على الله تعالى شيء ما بالعقل"[8]، وليس كل الخلق تاريخياً على تحسين وتقبيح واحد، رغم وجود العقول عند الجميع، فالبراهمة مثلاً يقبحون ذبح البهائم وإيلامها، وآخرون يرون ذلك حسناً، فليس من شئ حسن في ذاته، ولا من شيء قبيح بذاته، وإنقاذ الغريق مثلاً قد يكون لغرض ما، لا لأن إنقاذ الغريق حسن لذاته، بل ولا ثواب ولا عقاب إلا تبعاً للشرع، فسبحانه "هو الذي يبيح ويحظر لا آمرعليه"[9]، "وهو وحده مصدر التقويم – ولا تحسن الأفعال أو تقبح لذاتها – بل الخير والشر كلاهما من تقدير الله"[10]، ولا محسن، أو شاكر نعمة "إلا من سماه الله تعالى محسناً أو منعماً – ولا يجب شيء ولا يقبح شيء إلا ما أوجبه تعالى في الدين او حسَّنه في الدين، أو قبَّحه الله في الدين فقط"[11]، والكذب

---

[1] - ص ١٤٣ المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية
[2] - ص ٣٠٩ جج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
[3] - ص ١٢٠ العقل عند المعتزلة
[4] - ص ١٢١ نفسه
[5] - ص ١٢٩ نفسه
[6] - ص ١٣٠ نفسه
[7] - ص ١٤٠ نفسه
[8] - ص ١٣٣ – ١٣٤ ج١ الملل و النحل
[9] - ص ٦٢٠ ج١ مذاهب الإسلاميين
[10] - ص ٥٦٤ نفسه
[11] - ص ١٠٩ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل

بذاته مثلاً ليس بقبيح بدليل أنه حسن إن كان لإخفاء مسلم عن كافر، أو إن كان به التودد للزوجة وإصلاح ذات البين، كما هو واجب في الحرب ضد الأعداء، و"لا عدل إلا ما سماه الله عدلاً فقط، وإن كل شيء فعله الله فهو العدل، لاعدل سوى ذلك – والعقل لا يحكم به على الله الذي خلق العقل"[١]، ولو كانت الواجبات عن العقل، لكانت الأفعال العقلية للكفار – طاعات يثابون عليها، وهذا لن يكون.

فصرخ محيي الدين بكل مالديه من قوة الصوت ليقول: كفى بالله عليكما! فأنت يا عبد الجبار لا صح لديك، والعقل لاشيء، وأنت يا أبا الحسن، لولا قولك بالجبر لاشيء لديك، وما يقصده الله بشرعه لن يعرف على ظاهر الشرع، وطالما العقل عاجز عن الوصول إلى الحقيقة أو الباطن، وطالما لا حقيقة مع الظاهر، إذن فليس لنا إلا "الكشف"، ولولاه لا حقيقة ولا باطن حقيقي للشرع.

فقال عبد الجبار بعصبية ونزق: كفاك هراءً أيها الرجل، أما تستحي من نفسك، وأنت على هذا التخريف المزري؟ ثم أردف قائلاً: أما المبدأ الخامس فهو قولنا: أن الجزاء استحقاق، ولولا الإستحقاق ما كان للثواب والعقاب من معنى، ولهذا نقول بأن "المحاباة جور"[٢] وظلم، ولن تكون من الله قط، ولهذا أيضاً نقول بإنكار "الشفاعة في الذنوب يوم القيامة لأنها تتضمن معنى المحاباة"[٣] التي إن وجدت فلا استحقاق.

فقال أبو الحسن بحدةٍ وعنف: أسمعتم؟! فإن لم يكن الكفر بردِّ أقوال الله، فبأي شيء يكون؟ فلله الحق في محاباة أي عبد من عبيده، ولا ظلم، وهل يكون سبحانه ظالماً"لو أعطي شيئاً من فضله بعض الناس دون بعض؟ وإلا فالنبوة وفق ما يعنيه الإختصاص والإصطفاء من الظلم! لا، بل "إن الله تعالى يحابي من يشاء ويمنع من يشاء وأن هذا هو العدل"[٤]. وكيف يكون الإستحقاق ولا مماثلة بين العمل والجزاء؟ وهل من مساواة بين جنة أبدية وبعض أعمال يسيرة في زمن يسير في هذه الدنيا؟ وبهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما من أحد ينجيه عمله أو يدخله الجنة عمله. قيل ولا أنت يا رسول الله! قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته" فبضرورة إذن ندري أن مازاد على المماثلة في الجزاء – فإنه تفضُّل

---

[١] - ص ١٠٧ ج٣ نفسه
[٢] - ص ١٦٤ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[٣] - ص ٥١ , ١٠٠ المعتزلة
[٤] - ص ١٠٧ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل

مجرد في الإحسان"[١]، ثم كيف تنكرون الشفاعة وقد ذُكرت في القرآن بشكل صريح؟[٢] هذا كفر، وأنتم الكفرة يا مجوس هذه الأمة، ولهذا أفتى "الشافعي" رحمه الله، ببطلان من صلى خلف معتزلي، و"مالك بن أنس" "قال في المعتزلة: زنادقة لا يستتابون بل يقتلون"[٣]

فقال عبد الجبار وقد انتفخت أو داجه واحمرَّت عيناه: لا، بل أنتم الكفرة، وهاهو "ابن حزم" كواحدٍ من ذيولكم يقول عن إنكاركم أيها الأشاعرة لسؤال إبليس الله أن ينظره إلى يوم البعث: "ويلكم إن هذا تكذيب لله عزوجل ولرسوله صلى الله عليه وسلم، وردٌّ للقرآن – هذا أشنع كفر وأبرده"[٤]. وعن قولكم أن اليهود والنصارى لم يعرفوا أن محمداً قد ذكر بالتوراة والأناجيل يقول ابن حزم: "ويلكم هذا تكذيب لله عزوجل، إذ يقول: "يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل، ويعرفونه كما يعرفون ابناءهم" – فكان هذا كفراً بارداً"[٥] كما يقول: "وكان شيخهم الأشعري يقول: - الذي يقرأ في المصاحف ونسمعه فليس معجزاً، بل مقدور على مثله وهذا كفر صحيح – وقال كبيرهم وهو محمد بن الطيب الباقلاني: إن لله خمسة عشر صفة كلها قديمة لم تزل مع الله، وكلها غير الله – هذا والله أعظم من قول النصارى، وأدخل في الكفر والشرك – وقد صرَّح الأشعري في كتابه المعروف بالمجالس: بأن مع الله تعالى أشياء سواه لم تزل كما لم يزل"[٦] ، وعن "الباقلاني" خاصة يقول ابن حزم: "هذا النذل الباقلاني"[٧]، "كان كائداً للإسلام ملحداً لاشك فيه"[٨]، هو "الجاهل الملحد"[٩]، "وأعجبوا لاستخفاف هذا الملحد بالدين وبالمسلمين"[١٠]، ومن كفره "إذ جَّوز أن يكون احد ممن في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فما بعده أفضل من رسول الله صلى الله عليه وسلم"[١١] أم سترى أنه ليس

[١] - ص ١٧٧ ج٣ نفسه
[٢] - سبأ ٢٢ , طه ١٠٨
[٣] - ص ٣٥١ الفرق بين الفرق
[٤] - ص ٢٠٦ ج٤ الفصل في الملل و الأهواء و النحل
[٥] - ص ٢٠٦ نفسه
[٦] - ص ٢٠٧ نفسه
[٧] - ص ٢٢٦ نفسه
[٨] - ص ٢٢٣ نفسه
[٩] - ص ٢٢٤ نفسه
[١٠] - ص ٢٢٥ نفسه
[١١] - ص ٢٢٥ نفسه

من ردٍ لأقوال الله عزوجل، إنكاركم لعصيان آدم لربه في الجنة؟ وبعد هذا كله تتكلمون عن الكفر، لترونه بهتاناً عند غيركم وفضيلة لكم!!

ولما طلبتُ من الجميع الصلاة على النبي، صمت الجميع ليقولوا بعدها: اللهم صلي على محمد وعلى آل محمد، ثم راحوا يستغفرون الله، وبعدها قلت: هل من مبادئ اخرى لديكم لنظرية العدل الإلهي يا عبد الجبار؟ فقال وقد أخذ منه الحزن كل مأخذ: نعم، نعم، فنحن نقول كمبدأ سادس: إن أسماء الله تشتق من أفعاله، ولو كان سبحانه هو الفاعل للظلم لكان اسمه ظالماً، ولو كان فاعلاً للكفر بخلقه أفعال الكفر لعباده لسمي كافراً، وهكذا قل في كل ما ينسب إليه من افعال.

فقال أبو الحسن: هذا كذب، لأن "الله تعالى لا يسمى ظالماً ولا كافراً ولا كاذباً من أجل خلقه الظلم والكذب والكفر، لأنه تعالى لم يسمِّ بذلك نفسه"[١]، "والأصل في ذلك – أنه لايجوز أن يسمى الله تعالى إلا بما سمى به نفسه، ولا يُخبر عنه إلا بما أخبربه عن نفسه"[٢]، "ولا يقال ماكر من اجل أن له مكراً، ولا أنه كياد من أجل أنه يكيد وأن له كيداً – ولا سمى نفسه بذلك رغم فعله له، فاسماؤه خبرية توقيفية، وليس لنا أن نسميه سبحانه إلا بما سمى به نفسه، بهذا فقد "بطل ما أصَّلوه من أن كل من فَعَلَ فعلاً فإنه يسمى منه وينسب إليه"[٣]

وقبل أن يتم أبا الحسن كلامه قال عبد الجبار: أما المبدأ السابع والأخير، فهو قولنا: بإمكانية ان يقع في ملك الله ما لايريده الله، وذلك من حيث أن الإرادة الإلهية على نوعين: إرادة حتم كإرادته للخلق أو الإيجاد أو القضاء، وإرادة أمر مع تمكين، مثالها قوله تعالى: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً"، فإن الله سبحانه قد أراد "من العباد أن يطيعوه – بالإختيار منهم لطاعته، والإيثار منهم لمرضاته"[٤]

وقاطعه أبو الحسن قائلاً: هذا معناه "نفي القدر"، واعلموا أيها القوم ان هذا الرجل وأصحابه "يعنون بالعدل نفي القدر"[٥]، ليقولوا بأن الإنسان خالق أفعاله، ولكن هل يُعصى الله رغماً عنه؟ لا، لا، هذا غير ممكن، ولو لا قولنا بأنه تعالى

---

١ - ص ٧٣ ج٣ الفصل في الملل و الأهواء و النحل

٢ - ص ٨٤ نفسه

٣ - ص ٧٣ نفسه

٤ - ص ٨٩ المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية

٥ - ص ٥ المعتزلة

الخالق لأفعال عباده، لكانت كل معصية بمثابة القهر لإرادته سبحانه، فإرادته تعالى على الحقيقة "شاملة للطاعات والمعاصي وسائر الحوداث"، إنه "فعَّال لما يريد" و"لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى مالايريده"، و"الباقلاني" يقول: وإن "قيل: كيف يكون آمراً بما لايريده"[1] ويكون بذلك حكيماً؟ قيل لهم: هذا مما ورد به القرآن، و اتفق عليه سلف الأمة، لأن الله تعالى أمر ابراهيم بذبح إسماعيل عليهما السلام، ولم يرد ذلك منه، بل نهاه عنه بعد أمره به"[2]، وبالنتيجة: فكل ما هو واقع فقد أراده الله، ولكن بوجوب التمييز ما بين مراد محبوب، ومراد مكروه،"ولا يرضى لعباده الكفر"، وليس للكافر اختيار الكفر "خلافاً لإرادة الله ومشيئته"[3]، وكيف ذلك، إن كان سبحانه هو الخالق في عبيده لأفعال الكفر والعصيان، كما هو الخالق فيهم لأفعال الطاعات والإيمان، "والإقتدار – من جهة اخرى – يكون أجلى إذا كان ما يشاءه القادر يكون، وما لا يشاؤه لا يكون"[4]

فقال محيي الدين وقد هز رأسه طرباً: نعم، نعم، فسبحان من لا فاعل سواه، وأشهد أن لا فاعل إلا الله.

وبعد أن نظرتْ علياء إليَّ بإشفاق، قالت وكأنما تئن من الألم: آهٍ من رأسي، لو أتيت إلي بحبة من "الاسبرين" وحزام من القماش؟! وأتيتها بالذي طلبت على الفور، وبعد أن ابتلعت الحبة، و ربطت رأسها بالحزام، قالت: إيه ما أبرعكم بكلام لا طائل منه، فقد صدَّعتم رأسي، وكل منا وشاتكم الحامية الوطيس، ليست برأيي إلا على مبدأين: فإما التحرر من الله، وإما لجعل الله على الحرية العشوائية التي لا ضوابط لها إلا القدرة، وطالما القدرة لا محدودة، فنحن حينئذ مع عشوائية إلهية لا محدودة، أو مع استبداد إلهي لا يُقهر، ثم نظرتْ إلى الشيخ وهي تقول: أراك يا شيخ وقد لذتَ بالصمت، فكيف تزعم أن الأنبياء أرسلوا لوضع العقل في مكانه الصحيح، وها أنت ترى أن العقل بفعل ما في الرسالات قد أصبح مُستهلكاً بمشاكل لا تسمن ولا تغني من جوع، فالرسائل السماوية هي التي استهلكت العقل، واحذر الإنكار، أم أنك على رآي آخر؟

---

[1] - ص ٥٤٢ ج١ مذاهب الإسلاميين
[2] - ص ٦١٤ نفسه
[3] - ص ٢١٩ الاتجاه العقلي في التفسير
[4] - ص ٥٥٤ ج١ مذاهب الإسلاميين

قال الشيخ: نعم،نعم، ولكن الإسلام لايعطي العصمة لأتباعه، هذا مبدأ، فالمعتزلة أخطأوا حيث نفوا المطلق بالنسبي، وكذلك أخطاؤا حيث كان انبهارهم بإله الفلاسفة،ولو كان لهم التمييز ما بين إله الأديان الحي، وإله الفلاسفة لما كان لهم إنكار التدخل الإلهي، أو لما جعلوا الله خاضعاً للعقل. إله الفلاسفة "فكرة"، إنه افتراض، وعن طريق العقل يتم البحث عن تمثُّله، وتمثُّله لن يكون إلا عن طريق عدم التناقض مع الإفتراض، أما معرفة ما يريده الله، فهذا على الحقيقة ليس للفلاسفة، ولا للعقل فيه من نصيب، إله "أرسطو" مثلاً لم يكن موجوداً برأيه إلا كتعليل للحركة، أو كافتراض لهذا التعليل، "وأرسطو يقول: أنه لابد أن يكون للحركة مصدر، إذا أردنا أن لا نغطس في رجوع لانهائي – ولهذا يجب أن نقوي الإيمان بالله المحرك الأكبر، ولكنه هو نفسه لا يتحرك – إن الله لا يخلق العالم بل يحركه – إن الله يحرِّك العالم كما يحرِّك المحبوب المحب، إنه السبب النهائي للطبيعة، والقوة الدافقة للأشياء وهدفها"[١]. أي إن الله هو المحرك الذي لا يتحرك، أما عن دور الله بعد تحريكه العالم؟ فلا شيء، إن "الله لا يفعل شيئاً، أبداً في نظر أرسطو، وليست له رغبات ولا إرادة ولا هدف، إنه حيوية خالصة لدرجة أنه لا يعمل أبداً، وهو كامل كمالاً مطلقاً، لذلك ليس بمقدوره أن يرغب بأي شيء، لذلك فهو لايفعل شيئاً، وعمله الوحيد هو التفكير في جوهر الأشياء. وبما أنه جوهر جميع الأشياء، وصورة جميع الصور،فإن وظيفته الوحيدة هي التفكير في ذاته"[٢]، وهكذا أصبح الله برأيه ملِك بالإسم لا بالفعل تماماً كملوك بريطانيا في عصرنا الحاضر.

فقال أبو الحسن: صحيح، صحيح، هذا صحيح، فليس عن العقل إلا التنافر، طالما لكل منا تجربته مع العقل، أو طالما لكل منا معقولاته التي تختلف عن الآخر، ومن تجربة المعقولات هذه، ومن تأثر المعتزلة بالفكر الفلسفي الذي وُجد بين أيديهم، كان إنكارهم لقدرة الله وإرادته.

فقاطعه الشيخ قائلاً: نعم،نعم، ولنتكلم على العموم، وتعالوا لننظر فيما تعنيه المعقولات العقلية، فنحن مثلاً نقول: إن الله موجود، ولكن هل يمكننا تصور الموجود دون زمان ومكان؟ فلفظة "الموجود" تتضمن الحد، إذن فإن الله حسب المعقولات العقلية: موجود محدود بالمكان والزمان، وبالتالي فهو شبيه

---

[١] - ص ١١٣ قصة الفلسفة

[٢] - ص ١١٤ نفسه

بالموجودات – ولهذا مثلاً يقول الجهم بن صفوان: أنا "لا أصفه – تعالى – بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء موجود وحي وعالم ومريد ونحو ذلك"[١]. إذن ما الذي يجب فعله؟ سنصفه بـ "القديم"، ولنترك لفظة موجود، ولكن "معمر بن عباد السلمي" يقول بأن "وصف الله بالقديم يشعر بالتقادم الزماني، ووجود الباري ليس بزماني"[٢]، إذن فإن الله ليس بقديم! وماذا إن قلنا: أنه جسم مع تحديد خاص لجسم الله؟! لأن ماليس بجسم كما قال "هشام بن الحكم" "دخل في حد التلاشي"[٣]، ولتحديد جسم الله وتنـزيهه عن الشبيه بالأجسام الأخرى قال "محمد بن كرام": ان الله جسم لا كالأجسام. ولكن ما الذي يعنيه قوله؟ لاشيء، بل هو التناقض نفسه. إذن سنقول: "إن للعالم صانعاً قائماً بذاته ليس في العالم، ولا هو خارج العالم، ولا فوق العالم ولا تحته، ولا خلفه ولا أمامه، ولا عن يمينه ولا عن يسرته، ولا هو مباين له ولا محايث له"[٤]. ولكن هذا يعني أنه سبحانه ممتنع الوجود، وإن كان هكذا فهو العدم، والتنزيه عندها هو العدم، ثم ومن أين يأتينا التنـزيه ونحن لم ندرك كل العالم بعد، أو كل ما فيه؟ أليس إن نزَّهناه على الأرض، أن نجد فيما بعد مثيلاً لما نزهناه عنه؟ وها هو العالم فسيح فسيح!!

فقالت علياء بسخرية: ولكن إذاكان وجود الله هو العدم، إذا كان لاتنـزيه لله بالقدم، إذن فإن الله غير موجود وغير قديم، أليس كذلك؟

قال الشيخ: نعم، نعم، هذا صحيح، ولكن إن قلنا بأن العقل هو الذي يخلق إلهه! أما بالنسبة للأديان السماوية فالمسألة تختلف، والمؤسف أن علماء المسلمين قد انشغلوا بما يكون عن العقل دون ما أراده الله من صفاته وأسمائه وإلى ما هنالك، وظنوا أن البحث في طبيعة صفاته وذاته هو العلم الديني الذي أراده الله، وطالما صفاته عزوجل قد وردت بصيغة الفاعل، فلا تراهم إلا وقد انطلقوا بعقولهم للبحث في آلية فعل الله، ولهذا كان تكفير بعضهم بعضاً. و كمثل آخر.

وقبل أن يتم كلامه قلت: نعم، نعم، هذا مفهوم، ولكن ما الذي أراده الله حتى أعلمنا بصفاته، وما علاقة ذلك كله بنقاشنا حول المبادئ السبعة للمعتزلة؟

---

[١] - ص ١٩٩ الفرق بين الفرق
[٢] - ص ٥٠٦ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
[٣] - ص ١٠٧ ج١ مقالات الإسلاميين
[٤] - ص ٣٣٦ شفاء العليل

فقال الشيخ وهو يتنهد: من المعلوم أن الرسالة التي أتت لمحمد صلى الله عليه وسلم عقيدة وشريعة. وصفاته تعالى تخص الجانب العقائدي، وإذا ما قلنا أن العقيدة بالأساس أو من حيث المبدأ لإصلاح سلوك الإنسان، عندها نعلم المقصود من أسمائه تعالى، أو المقصود من العقيدة على الإجمال. فمن كان مؤمناً بأن الله تعالى يعلم كل خافية لابد عندها سيحاسب نفسه على تصرفاته أمام كل فرصة حتى ولو خَلَتْ من الرقيب البشري، بهذا سيكون إصلاح سلوكه في السر والعلن، ومن اعتقد أن الله يحب ويكره، بالتأكيد سيسعى لاجتناب ما نهى الله عنه، ليكون مع الطاعات التي أمره بها سبحانه وتعالى. وبعدها فلا ضير إن لم نعلم كيف يعلم الله، أو كيف يفعل، وهكذا قل في كل الشؤون الإعتقادية. أما أن ننطلق للبحث في صفات الله كموضوع للبحث، فهذا تنطُّع غير جائز، ولا طائل منه، لأن ما علمناه عن طريق الخبر ليس كل صفاته، والذي علمناه من جهة أخرى لم يكن لنا إلا كتقريب لنا، لأنه لا أحد يعلم الله كما هو إلا هو سبحانه، اما الخطأ الآخر الذي تميز به الأشاعرة فهو تعميم الإعتقاد المطلق على النسبي المعني بالتشريع، واعتقادنا بقدرة الله المطلقة ليس له مثلاً إلغاء القانون أو التشريع، وكما أن الإنسان مأمور بالعمل وفق المعلوم لعقله، لا وفق المكتوب في لوح القدر، كذلك نقول: لا تعارض بين قولنا بالقوانين التي منها يكون العدل، واعتقادنا بقدرة الله وحريته التي لا تحد، ففي المطلق لا حد، هذا إعتقاد، وطالما الإعتقاد لخدمة التشريع، إذن فلا زوال للتشريع مع الإعتقاد بالمطلق، إن الله قادر على تعذيب الأنبياء، هذا صحيح، ولكنه لن يفعل، لأنه ألزم ذاته ألا يعذِّب إلا على عصيان أوامره، وليس هذا بحد لقدرته المطلقة، ومن قال بغير ذلك، فقد أنكر التشريع، أو كأنما أنكر الجنة والنار والوعد والوعيد، ولفهم هذا كله وفق المعنى الوجودي، لابد لنا من قراءة الرواية الكونية، بكل مالها من أسس ومبادئ لا غنى عنها لكل من أراد معرفة ألف ياء علاقة الإنسان مع خالقه، عندها سندرك ما أخطأ به القوم، طالما الكلام في الرواية مما يخص الوجود والمراد، لا كلاماً عن مراد مُقترح كالذي قصد إليه المتنازعون.

وبعد أن توقف الشيخ عن الكلام، بدأ كل واحد من الحضور يقلِّب المسألة في ذهول لاقتناص ما أمكن من الإحتمالات التي تؤدي إليها أقواله. وبينما نحن على هذه الحال، أذن المؤذن لصلاة الظهر، فنهض الجميع للوضوء ما عدا علياء، وبعد آدائنا للسنة القبلية،وقفتُ منادياً لإقامة الفرض جماعة،وكان مالم يكن بالحسبان، فاختلف القوم على من يؤمُّهم، ونفذ صبري، ونفذ كل مالديَّ من حيل، وهكذا عجزت عن لمِّهم إلى إمام واحد، وأخيراً حدث ما يبكي، فقد صلى أبو الحسن مع

محيي الدين، وصليتُ أنا خلف الشيخ، وصلى عبد الجبار وحده، أما علياء فقد تناولت الملقط والمرآة من حقيبتها لتنهمك في نتف حاجبيها وخديها. وإنه لمنظر محزن حقاً.

وبعد أن انتهيتُ من الصلاة والدعاء مع الشيخ، رفع الشيخ يديه إلى السماء تارة أخرى، يدعو الله بكلام غير واضح، ومازال يبكي ويدعو حتى ظننت أنه سيهلك، ودُهش الجميع مما يرون، وليس من أحد ينبس ببنت شفه، وبعد أن مسح دموعه ببطن كفه قال: نعم، نعم، وتعالوا الآن لنقرأ معاً ما تقوله رواية الوجود الكوني للإنسان.

ورحَّب الجميع بالفكرة، وبعدها قال الشيخ:اعلموا أيها السادة أن لهذه الرواية مرحلتين: الأولى: كمثل مصغر لمجمل الرواية،وهو الذي حدث لآدم ابتداء من خلقه،انتهاء بطرده من الجنة.

لقد خلق الله سبحانه وتعالى آدم"من طين"[١]، "من صلصال من حمأ مسنون"[٢] أي: إن الكون بما فيه من تراب وماء ونار، قد وجد أو خلق قبل آدم عليه السلام. أما أبليس فقد خلقه تعالى "من نار"[٣]، "من نار السموم"[٤] جمع الله الملائكة ومعهم ابليس، وأمرهم بالسجود لآدم: "وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين"[٥]، "إلا إبليس لم يكن من الساجدين"[٦]، "أبى أن يكون مع الساجدين"[٧]، "كان من الجن ففسق عن أمر ربه"[٨]، "استكبر وكان من الكافرين"[٩]. وبعد أن تساءل الشيخ: ولكن لمَ لمْ يسجد ابليس لآدم؟ صرخ محيي الدين قائلاً: لأنه من العارفين، من العارفين أن السجود لن يصح إلا لله، وهو معذور وإن "أبى"، ولكن لا ظلم من الله وإن ظلم، فهو سبحانه الفعَّال لما يريد. وقالت علياء: صحيح، صحيح، فابليس هو الضحية الأولى للظلم الإلهي، فكيف يأمره بالسجود لغيره، ولا سجود إلا له إنه البطل الأول الذي ضحَّى بنفسه في

---

[١] - ص ٧١ , ٧٦ , الإسراء ٦١ , الأعراف ١٢
[٢] - الحجر ٢٦ , ٣٢
[٣] - الأعراف ١٢ , ص ٧٦
[٤] - الحجر ٢٧
[٥] - البقرة ٣٤
[٦] - الأعراف ١١
[٧] - الحجر ٣١
[٨] - الكهف ٥٠
[٩] - ص ٧٤

سبيل مبادئه، فابليس هو الإمام لكل المخلصين، فهو لا سواه العارف بالله على الحقيقة.

وقاطعها الشيخ ليقول: إن إبليس لم يسجد لآدم، لأنه برأي نفسه أفضل طبيعة من آدم، لا لأن الله أمره سجود عبادة، حتى أبى إلا الإخلاص، لا، "قال ما منعك ألا تسجد إذا أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين"[١]، "قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون"[٢]، "قال أأسجد لمن خلقت طينا"[٣]، "قال ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت أم كنت من العالين، قال أنا خير منه خلقني من نار وخلقته من طين"[٤]

وبعد أن نظر الشيخ في وجوه القوم، قال: ومما سبق نستنتج ما يلي:

القانون الأول يقول: لا تحسين ولا تقبيح إلا من الله، وهذا تابع لأوامره ونواهيه، فما أمر به فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح. وهنا قد تمثل القانون بالأمر "اسجدوا".

القانون الثاني يقول: لا أفضلية بالطبيعة، إنها الأوامر والنواهي، "إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، وبالمعصية لأمر الله أصبح ابليس رغم سمو طبيعته "من الكافرين"[٥]، "من الصاغرين"[٦]، و"رجيم"[٧]، وملعون[٨]، "وان عليك لعنتي إلى يوم الدين"[٩]، "ففسق عن أمر ربه"[١٠]، ولم يكن له هذا كله، إلا لأنه جعل من نفسه مصدر التحسين والتقبيح.

فصرخ محيي الدين وقد تهلل وجهه بالبشر: صحيح، صحيح، أي وربي إن المعتزلة من أعوان ابليس. فقال عبد الجبار بخبث: ولكننا لم نقل بأنه من أولياء الله العارفين،ولا جعلناه أستاذنا لأخذِ العلم عنه!

---

[١] - الأعراف ١٢
[٢] - الحجر ٣٣
[٣] - الإسراء ٦١
[٤] - ص ٧٥ , ٧٦
[٥] - البقرة ٣٤ , ص ٧٤
[٦] - الأعراف ١٣
[٧] - الحجر ٣٤ , ص ٧٧
[٨] - الحجر ٣٥
[٩] - ص ٧٨
[١٠] - الكهف ٥٠

وقبل أن يتم كلامه قال الشيخ: ابليس لم يتراجع عن خطئه، فلا تاب ولا استغفر، وبقي مصراً على أفضلية النار على الطين، لهذا فسوف يبقى وذريته عدواً لبني آدم، لهذا حذرنا الله من اتباع سُبله حيث قال: "أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهو لكم عدو"[١]. وهنا نقول كقانون يجب ألا ننساه: ابليس عدو أبدي لبني آدم.

وبعد أن أخذ الشيخ نفساً عميقاً قال: ابليس اتهم ربه بأنه الذي أغواه، حيث امتحنه ببدهية تفضيل الطبيعة الأشرف، على الطبيعة الأخس، وطلب من الله المهلة، وتأجيل العقوبة[٢]، ليبرهن لله: أن، الذي فضله عليه غير جدير بهذا التفضيل والتكريم، وبظنه إيجاد العذر لعدم سجوده، "قال أرأيتك هذا الذي كرمت على لئن أخرتني إلى يوم القيامة لاحتنكن ذريته إلا قليلاً، قال إذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاء موفوراً، واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك وترجلك وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا، إن عبادي ليس لك عليهم سلطان وكفى بربك وكيلا"[٣]. وبالنتيجة نقول كقانون رابع: من كان مع الشيطان في دروبه، فهو عدوالله وعدو نفسه، وجزاؤه جهنم وبئس المصير[٤]، ومن كان مع الله، فله الجنة والنعيم الأبدي. ومن حيث أن الله حي نقول كقانون آخر: أن الله سيتدخل في عون من اتكل عليه من عباده في صراعه مع ابليس ودروبه.

وبعد أن فكر الشيخ قليلاً قال: ابليس كمعنى آخر احتج لعصيانه بالقدر والمشيئة المطلقة لله، "قال رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين"[٥] واحتجاج ابليس خطأ، لأن الله لم يمتحنه بما هو مجهول في المشيئة، وإنما امتحنه بالأمر الذي لالبس فيه، أي امتحنه بالمعلوم لا بالمجهول، وباصراره على الخطأ وعلى صواب حجته الخاطئة أصبح ملعوناً وعدواً لله، والقانون بالتالي هنا يقول: لا إحتجاج بالمجهول، أو المشيئة المجهولة، أو القدر المجهول، وليس للمخلوق إلا اتخاذ المعلوم كأوامر ونواهي معلومة، فالقدر والمشيئة، أو المطلق

[١] - الكهف ٥٠
[٢] - الأعراف ١٤ – ١٦ , الحجر ٤٠ – ٤١ , ص ٧٩ – ٨٧
[٣] - الإسراء ٦٢ – ٦٥
[٤] - الإسراء ٦٣ , الحجر ٤٣
[٥] - الحجر ٣٩ , الأعراف ١٤ – ١٦ , ص ٧٩ – ٨٣

على الإجمال، ليس بتشريع، وفرق عظيم بين التشريع والإعتقاد، ومن لم يميِّز بينهما فهو الهالك لا محالة.

فقال محيي الدين: لا، لا، فإن الله منذ الأزل، أراد ابليس كعنصر كوني، أو كعدو له ولعباده، ولهذا منعه من السجود، فسبحان من لا فاعل سواه.

فقال عبد الجبار بتذمر: اصمت أيها الرجل، أيفعل الله الفعل، ثم يلعن من خلقه فيه؟! هذا عجيب! أنتم إذن على سنة ابليس.

وبعد أن قهقهت علياء، نظرتْ إليَّ وهي تقول: كيف يعبد هؤلاء الله، وهو برأيهم من أكبر المحتالين؟ إنه حسب رأيهم مشعوذ وساحر، هذا عجيب! فإنكنا نحن البشر نمقت من يلوم غيره على أفعال فعلها هو، فكيف لنا أن نحترم الله وهو على هذه الصفة؟

قال الشيخ: رويدكم أيها القوم، ولنجعل المسألة على وجه آخر، أقصد: ماذا لو امتحن الله ابليس قائلاً: أريدك أن تكون كعدو لي ولعبادي، أكان يرضى أم لا؟

قال أبو الحسن: لست أدري.

وقال محيي الدين: فعلاً، فعلاً، كيف نعلم هذا؟

قال الشيخ: كيف إذن تحتجُّون بالمجهول من المشيئة الإلهية، لتزعموا أن الله من أجل مشيئته أرغم ابليس على عدم السجود؟

قال محيي الدين: ولكننا قد علِمنا هذه المشيئة.

فقال الشيخ: نعم، نعم، ولكن فيما بعد، أما ابليس، فلا علم له بها لمَّا امتحنه الله، وبالتالي فكأنما امتحن على خيار مع المشيئة بلا فرق.

ـ الرواية الكونية وقوانين الابتلاء:

ولمَّا صمت الجميع أردف الشيخ قائلاً: ومن المعلوم من مشيئة الله أن الله شاء أن يكون آدم خليفته في الأرض: "إني جاعل في الأرض خليفة"[1]،كما أن ابليس امتحن بالأوامر والنواهي، كذلك سيتم بها امتحان آدم وذريته، فالأوامر والنواهي هي المحور في الرواية الكونية، وبهذا قال تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"[2]، وبالأوامر والنواهي كعلاقة للإنسان بالله لن يكون الخليفة كخليفة مطلق، بل هو خليفة عبد، لمالك الملك، ومن رضي أن يكون كما أراد الله فهو الفائز، وإلا فالجحيم وسوء المصير، لمن أراد أن يكون خليفة لا عبداً خليفة ولقد أراد الله تزويد آدم بمثل مباشر مع الأوامر والنواهي، كما أراد تحذيره عملياً من عدوه ابليس، فأسكنه الجنة وقال له: "وياآدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين"[3]. فالمعصية هي الظلم بحق الله والنفس، والطاعة هي العدل، وبالنهي الذي هو برهان الحرية أصبح آدم مخيراً بين الأكل من الشجرة أو الأمتناع عنه، وهو مستطيع على الفعلين لا شك في ذلك، بدليل أنه أكل منها. لكن لمَ أكل من الشجرة؟ إنه ابليس، فقد غرَّر به ابليس: "وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجره إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين، وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين"[4] "فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجره الخلد وملك لا يبلى، فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما"[5] وأخذ آدم بنصيحة عدوه، وطمع في أن يكون مَلَكاً خالداً لا يموت، وعلى مُلك لا يبلى ولا ينفذ، وهكذا صدَّق بقسم ابليس الكاذب، بهذا أو لهذا كله عصى آدم ربه، وهو الذي نبَّهه الله إلى عداوة ابليس "فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى"[6]، ونسي آدم هذا التحذير، ونسي عهده مع الله على الطاعة: "ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما"[7]. نعم،نعم، فقد غرَّر ابليس بآدم، حيث خاطبه من غرائزه، فقد خاطب فيه غريزة البقاء، وغريزة التملك، وغريزة الأنا الأفضل، فصدَّق آدم ابليس، ولم يثق بربه، ولكنه تاب واستغفر: "ثم اجتباه

---

[1] ـ البقرة ٣٠
[2] ـ الذاريات ٥٦
[3] ـ الأعراف ١٩
[4] ـ الأعراف ٢١
[5] ـ طه ١٢٠ ـ ١٢١
[6] ـ طه ١١٧
[7] ـ طه ١١٥

ربه فتاب عليه وهدى"[١]، "فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم"[٢]

وبعدها طرده وزوجه وابليس من الجنة: "قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو"[٣]، "اهبطوا منها جميعاً"[٤]، "قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى"[٥]، "فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون"[٦]. وبهذا يكون انتهاء الأوامر والنواهي المباشرة من الله، لتكون للإنسان عن طريق الرسل لا غير.

أما عن مجمل القوانين التي يمكن تعميمها من هذه التجربة المباشرة التي حدثت بين الله وآدم وزوجه وابليس فهي ما يلي:

١. النعيم والعدل في طاعة الله،والشقاء والظلم في معصيته.

٢. لا تحسين ولا تقبيح إلا من الله، والإنسان خليفة لمالك الملك.

٣. الإنسان مستطيع وذو قدرة على الاختيار: "فأكلا منها"، "وعصى آدم ربه"، "فمن اتبع هداي".

٤. على الإنسان ألا ياخذ بنصيحة عدوه، وألا يربط بين الحق والقَسَم.

٥. على الإنسان ألا ينقاد لغرائزه.

٦. التوبة وطالما الله حي فعال، تمحو السيئات.

٧. لقد هبط آدم وزوجه إلى الأرض وهو مغفور لهما.

٨. الإنسان لن يكون ملاكاً، ولن تتغير طبيعته، ومن زعم هذا فهو من أعوان ابليس.

٩. لا نجاة للإنسان من الموت.

---

[١] - طه ١٢٢
[٢] - البقرة ٣٧
[٣] - الأعراف ٢٥
[٤] - البقرة ٢٨
[٥] - طه ١٢٣
[٦] - البقرة ٣٨

١٠. لا أوامر ولا نواهي مباشرة عن الله بعد أن هبط آدم وزوجه إلى الأرض، وإن كان فهو للرسل أو لبعضهم لاغير.

١١. الإنسان مخلوق للإمتحان والإبتلاء عن طريق الأوامر والنواهي الإلهية.

وبعد أن انتهى الشيخ من كلامه صرخ أبا الحسن قائلاً: لا، لا، فآدم ما عصى ربه، والناسي ما هو بالعاصي، وإنما أراد الله لآدم أن يكون على الأرض فكان كما أراد، هذا هو حكم المشيئة أو القدر.

فقال الشيخ: أمازلت يا أبا الحسن تخلط ما بين المعلوم والمجهول لآدم؟ ثم إن نسيان آدم ليس للنهي عن الأكل من الشجرة، وإنما نسي عهده على طاعة الله كما نسي تحذير الله من عدوه ابليس. كما أن لفظة "نسي" تأتي في اللغة بمعنى "ترك". أي ترك ما نُهي عنه ولم يأخذ به، وإلا فلم طرده الله من الجنة وقد ذُكر الطرد؟ ولم تاب عنه إن لم يكن هناك من معصية؟ وكيف لا معصية إن قال الله عزوجل: "وعصى آدم ربه فغوى"؟ وما الذي ستفعله بلفظة "غوى" وقد قُرنت بـ"عصى"؟!

وبعد أن خجل أبا الحسن من نفسه قال على استحياء: لست أدري، فـ "متساءل" قال: إن آدم ما عصى ربه إلا على النسيان والسهو، وبالسهو لامعصية، ثم أردف قائلاً: استغفر الله العظيم.

وقال محيي الدين بغضب: وكيف لا يكون الإنسان ملاكاً؟ وكل أصحابنا يقولون بإمكانية التجوهر على الطبيعة الملائكية لكل من أخذ بالرياضات المعنية بالجوع والسهر وقهر النفس والبدن. وكيف لا أوامر مباشرة عن الله ونحن على الأرض، وكل أوليائنا مسيَّرون بكل أحوالهم من الله عن طريق أوامره ونواهيه المباشرة لهم؟

فقهقه عبد الجبار وهو يقول: لهذا أيضاً نقول بأنكم من أعوان ابليس، وكما أخرج ابليس أبينا آدم من الجنة بهذه الحجة، أنتم كذلك تريدون بها إخراج المسلمين من دينهم، فابليس بدروبه، بأعوانه، فهل رأى أحداً منكم إبليساً؟ أمَّالكم فهو الزاعم للألوهية ليأمركم بما يريد وينهاكم عما يريد، وإلا فكيف كان الخلاف كما زعمتم بين الشرع والكشف إن لم يكن من نسخ بعد محمد صلى الله عليه وسلم؟ ثم إن كان الله قد أمر الملائكة بالسجود لآدم، ألا يكفي هذا ليمنعنا أن نكون ملائكة؟!

قال الشيخ: أما الآن، وبعد أن نظرنا في مختصر الرواية الكونية، تعالوا لننظر في كل أعمدتها. وبادئ ذي بدء، ما قولكم فيما يعنيه الإنسان بالنسبة للكون؟

فقالت علياء بلسان يائس قنوط: الإنسان!؟ الإنسان كورقة في مهب الريح، بل إن الأرض ومن عليها،كذرة رمل في بيداء فسيحة شاسعة، وبالمقارنة مع الكون، فهو تافه لا يؤبه به ولا بوجوده.

قال الشيخ: هذا خطأ، ولولا الإنسان ما كان الكون، فالكون مخلوق لغاية، ولا هو عن صدفة غير مقصودة، يقول الله سبحانه وتعالى: "وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين"[١] ، "ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون"[٢]

فقالت علياء: وما هي هذه الغاية إن لم يكن الكون عن صدفة؟

قال الشيخ: إنه الإبتلاء والإمتحان: "وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا"[٣]. أي لامتحان الإنسان خلق الله الكون، أو ليلائم من قال بحقهم: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"، فقد خلق الله الكون ليلائم الإنسان، وخلق الإنسان للعبادة: "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون"[٤]. وطالما لا عبادة أو ابتلاء دون إرادة، فإرادة الإنسان الحرة إذن، هي المحور لارتباط الكون بالغاية، ولولاها ما كان كون ولا جنة ولا نار، والذي خلق السموات والأرض هو الذي خلق الإنسان على استطاعة وإرادة. الكون مُسَخَّر لبقاء الإنسان: "وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"[٥]، "الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً"[٦]، الليل والنهار من أجل الإنسان[٧]: "وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون"[٨]، "لتعلموا عدد السنين والحساب"[٩]، "لتهتدوا بها"[١]، "وبالنجم هم يهتدون"[٢]

---

[١] - الأنبياء ١٦ , الدخان ٣٨
[٢] - الدخان ٣٩
[٣] - هود ٧
[٤] - المؤمنون ١١٥
[٥] - الجاثية ١٣
[٦] - البقرة ٢٢
[٧] - الفرقان ٤٧ , يونس ٦٧ , ابراهيم ٣٣
[٨] - النحل ١٢ , الحجر ١٦ , الصافات ٦ – ٧
[٩] - يونس ٥ , ابراهيم ٣٣

الأرض خلقها تعالى لتلائم الإنسان: "جعل لكم الأرض فراشاً"[٣]، "وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وانهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون"[٤]، "الله الذي جعل لكم الأرض قراراً"[٥]، والمطر للإنسان[٦] والشجر لخدمته[٧]، وكل شيء على الأرض وما فيها، مُسَخَّر له: "هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً"[٨]، بما في ذلك البحر[٩]، بما فيها من أنعام: "أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون"[١٠]

نعم، نعم، هذا كله ليكون الإنسان جاهزاً للإمتحان: "إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا"[١١]، فالإنسان إذن ذي استطاعة على العمل بكافة أنواعه، الردئ والحسن والأحسن، أي على الطاعة أو المعصية، إنه الإبتلاء، ولا إبتلاء دون إرادة، هذا ما يقوله القانون الأساسي للرواية الكونية.

---

[١] - الأنعام ٩٧
[٢] - النحل ١٦
[٣] - البقرة ٢٢
[٤] - النمل ١٥
[٥] - غافر ٦٤
[٦] - البقرة ٢٢ , لنحل ١٠ , ابراهيم ٣٢
[٧] - يس ٨٠
[٨] - البقرة ٢٩
[٩] - الحج ٦٥ , الجاثية ١٢ , النحل ١٤
[١٠] - يس ٧١ , غافر ٨٠ , النحل ٥ – ٨
[١١] - الكهف ٧

- الرسل بين الإرادة والابتلاء:

قلت: صحيح، هذا صحيح، ولكن أليس الرسل من الأعمدة الرئيسية للرواية الكونية ويا حبذا لو نرى الإرادة من خلالهم؟

فقال الشيخ: نعم، نعم، فقد صدق الله وعده، وأرسل سبحانه الرسل إلى بني آدم، وعن طريق الرسل سيكون الإمتحان: "وإن من أمة إلا خلا فيها نذير"[١]، "وما أهلكنا من قرية إلا لها منذرون"[٢]، "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" فإن كانت الطاعة كانت النجاة، وإلا فهو الهلاك: "وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولاً يتلوا عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون"[٣]. أي بإرادتهم هم الظالمون، وإلا ما نعتوا بالظالمين. بالسراء والضراء سيمتحن الله البشر: "وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهله بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون"[٤]، "ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون"[٥]. وبقوله تعالى "لعلهم" يعني أنهم بإرادتهم يتضرعون أو لا يتضرعون، وحتى البأساء والضراء لم تكن لتلجئهم على التضرع رغماً عنهم، أي لعلهم يتضرعون، وإن علمنا أن الإرادة التي للإنسان مقرونة بالقوانين الإلهية التي تعني الوجود، عندها فلا مكان للجدل، لأنه لا برهان بعد برهان الوجود، أي لولا وجود الإرادة، ما كان الإبتلاء بالسراء والضراء، ولولا أنها معنية بالوجود ما قال لرسوله صلى الله عليه وسلم: "فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً إن عليك إلا البلاغ"[٦]. أي هم أحرار فيما يختارون، فلا قهر ولاجبر: "نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار فذكر بالقرآن من يخاف وعيد"[٧]. ولولا أن للرسل إرادة حرة من جهة أخرى، ما قال تعالى لرسوله: "وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله"[٨]، "واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك"[٩]

---

[١] - فاطر ٢٤

[٢] - الشعراء ٢٠١

[٣] - القصص ٥٩

[٤] - الأعراف ٩٤

[٥] - الأنعام ٤٢

[٦] - الشورى ٤٨

[٧] - ق ٤٥

[٨] - الأنفال ١١١

[٩] - المائدة ٤٩

فقال محيي الدين: لا، لا، فالرسل ليسوا بأحرار في أداء رسالتهم، فهم مجبرون بالعصمة، ولا إرادة لهم، ومن أنكر عصمتهم فقد كفر، فاحذر ياشيخ من الخطأ.

قال الشيخ: ولكن عصمة الأنبياء لم تكن عن جبر فطري، ولا عن انعدام الإرادة الحرة، وإنما عن تدخل إلهي مستمر، وبهذا قال تعالى: "ولو تقول علينا بعض الأقاويل، لأخذنا منه باليمين، ثم لقطعنا منه الوتين"[١]، "فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا، ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم"[٢]. وآيات "الغرانيق" لمن أراد الإستزادة، توضح التدخل الفوري لله عزوجل في حفظه المباشر للرسل، وكما عصم الله رسوله من الناس، كانت عصمته من الخطأ.

وبعد أن نظر الشيخ في وجوه الحاضرين أردف قائلاً: ومما مضى ندرك القوانين التالية:

١. لا عقاب ولا سؤال،إلا بإرسال الرسل، وإلا فلا عدل، وبالتالي فإن العقل لا يوجب شيئاً كمناط للثواب والعقاب الإلهي، فليس من ثواب أوعقاب إلهي إلا عما أوجبه الله.

٢. إن معرفة مايريده الله لن تكون إلا عن طريق الرسل لا عن طريق العقل، وبهذا يفترق إله الفلسفة الذي لا علاقة له بالسلوك، عن إله الأديان الذي جعل امتحان السلوك كغاية من وجود الإنسان والكون.

٣. الإنسان مخلوق بإرادة حرة على الإختيار، والرسل معصومون بالتدخل الإلهي. وإن حاولنا انتزاع أي واحد من هذه الأعمده، عندها كأننا نعترض على ما خلقه الله، وبهذا أيضاً يكون انتزاع الخلفيات الجدلية عن المتنازعين، والقضية عندها ستكون قضية وجودية، لا قضية كلامية، ومن أنكر عندها وجود الإرادة عن الإنسان، كأنما المنكر لوجود الرسل ووجود الإبتلاء، والمسألة بالنتيجة ليست بأقيسة وتخريج وتأويل، وإنما بما في الرواية من أسس صريحة لا يمكن إلغاؤها.

---

[١] - الحاقة ٤٤ ــ ٤٦

[٢] -الجن ٢٧

- الإرادة ووسائل الابتلاء:

قلت: نعم، نعم، ولكن ما هي وسائل الإبتلاء؟ وما علاقة الإبتلاء بالقضاء والقدر؟ وما علاقة هذا كله بتقويم الإنسان ليكون ككائن أفضل؟

قال الشيخ: إن من لم يدرك ما يعنيه الإبتلاء، يصعب عليه فهم حقيقة القضاء والقدر. أما عن وسائل الإبتلاء، فكل أحوال الإنسان على الإبتلاء،لا فرق في هذا بين البؤس والرخاء، ولما أوتي عرش "بلقيس" إلى "سليمان" عليه السلام: "قال هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم"[١]، والأنبياء بدورهم خاضعون للإمتحان أو الإبتلاء: "وإذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن"[٢]. فالإبتلاء لابد منه،ولأجله خلق الموت والحياة: "الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور"[٣]، ولاحظوا هنا أن القضية تتعلق بالخلق، فالابتلاء لتقييم أعمال الإنسان، فالإنسان هو الفاعل لأعماله: "أفنجعل المسلمين كالمجرمين، مالكم كيف تحكمون"[٤]، فما بين الحياة أو الولادة والموت للإبتلاء، وكل ما في الدنيا من خير وشر فهو لهذه الغاية: "كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون"[٥]، "أيحسب الإنسان أن يترك سدى"[٦]، "أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون، ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذي صدقوا وليعلمن الكاذبين"[٧]، "ولنبلوكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا أخباركم"[٨]، "أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين"[٩]

فقال محيي الدين: وهل تفهم يا شيخنا أن الإبتلاء ليكسب الله العلم بمن سيعصي أو بمن سيطيع؟ فكيف هذا، أيعقل أن يكون سبحانه جاهلاً ثم علم؟ هذا

---

[١] - النمل ٤٠
[٢] - البقرة ١٢٤
[٣] - الملك ٢
[٤] - القلم ٣٥ ــ ٣٦
[٥] - الأنبياء ٣٥
[٦] - القيامة ٣٦
[٧] - العنكبوت ٢ ــ ٣
[٨] - محمد ٣١
[٩] - آل عمران ١٤٢ , البقرة ٢٦٤ , محمد ٣١

غير معقول!و المعقول أن الله قد حدد منذ الأزل من هم إلى الجنة ومن هم إلى النار، سواء كان الإبتلاء أم لم يكن.

قال عبد الجبار: ولكن الله بقوله "حتى نعلم"، قد ذكر العلم وقصده المعلوم، لا ليكتسب العلم.

فقاطعه الشيخ ليقول: نعم، نعم، هذا حسن، ولكن بالأساس فإن هذا التساؤل برأيي لا معنى له، وإلا فكيف يكون الخطاب ما بين المطلق والنسبي؟ فقد خاطب الله الإنسان حتى يفهم الإنسان، وإلا فكيف له معرفة ما يريده الله، ومهما فسرنا قوله "حتى نعلم"، سواء على معنى المعلوم الأزلي، أو على معنى الحجة، أو بأي معنى آخر، فالقانون بالنتيجة لن يزول، والقانون التشريعي يقول: إنه لا معرفة بالصادقين والكاذبين إلا بالإبتلاء، والإنسان هو المجاهد، هو الصادق، هو الكاذب، هو الصابر، هو المؤمن، هو الكافر، وإلا فلا إبتلاء، هذا ما يقوله المعلوم، واعتقادنا بالمطلق ليس له إلغاء التشريع، والمطلوب من الإنسان أن يتصرف وفق المعلوم من القوانين، لا وفقاً لواقع يجهله، فعلم الله الأزلي إنما يخص الله، ومانحن بالآلهة، وإن توقف الإنسان عن العمل بحجة أنه مُجبر أو مسيَّر أو لاعتقاده بأن الله مطلق، عندها يكون إنكاره للغاية التي أرادها الله من وجوده، وإن ظن أنه الأقوى في هذا الوجود، فهو حينئذ على الوهم، لأن الله كاعتقاد متى شاء التدخل فلا مانع له، ولا فرق في هذا بين تدخله للسرَّاء أو الضرَّاء، أو كعقوبة أومكافأة، كقوله مثلاً في الاستدراج الذي فيه عقاب المكذبين: "والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون"[١]، وقوله "ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً"[٢]، ولبيان أن المشيئة المطلقة لا تلغي الإبتلاء أو التشريع قال تعالى: "ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض"[٣]

قلت: نعم، نعم، ويا حبذا لو حدثتنا عن وسائل الإبتلاء يا شيخنا؟

قال الشيخ: حسن، حسن، بالأموال والأنفس: "لتبلون في أموالكم وأنفسكم"[٤]، "ولنبلوكم بشيء من الخوف والجوع ونقص في الأموال والأنفس والثمرات وبشر

---

[١] - الأعراف ١٨٢
[٢] - المائدة ٤١
[٣] - محمد ٤
[٤] - آل عمران ١٨٦

الصابرين"[1]، بالنساء والذهب والفضة والخيل[2]، بالأذى من الأخرين[3]، بما منَّ الله به على البعض[4] بما يصيبنا من العذاب[5]، فاتيلاء الإنسان حاضرٌ أبداً مع ما يملك، أومع مايريد أن يملك، وهو مخيَّر دوماً بين الدنيا وما فيها، وبين الآخرة بما فيها، ليشكر أم يكفر، ومن أجل الأولاد والأموال مثلاً قد يظلم نفسه وغيره: "إنما أموالكم وأولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم"[6]

- القوانين الوجودية للإبتلاء:

قلت: ولكن أليس للإبتلاء من قوانين طالما كلامنا مما يخص الوجود؟

قال الشيخ: بلى، بلى، واعلم أن قوانين الإبتلاء كوجود هي مايلي:

من أجل الإبتلاء جعل الله الخلق على تفاوت في الدرجات والرزق: "ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم"[7]، "والله فضَّل بعضكم على بعض في الرزق"[8]

الشرائع والمناهج مختلفة لغاية الإبتلاء: "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم"[9]، "كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون"[10]

تفاوت الأمم في الثروات للإبتلاء: "أن تكون أمة هي أربى من أمة إنما يبلوكم الله به"[11]

فاختلاف العقائد والشرائع، والإختلاف في الرزق والمُلك والدرجات، كل هذا جعله الله موجوداً، ليكون قانون الإبتلاء ولا زوال له. ومن أجل بقاء الإبتلاء كمعنى كوني، كان تأجيل العقاب حتى قيام الساعة، وبهذا أيضاً كان الحفاظ على

---

[1] - البقرة ١٥٥

[2] - آل عمران ١٤ ـ ١٥

[3] - آل عمران ١٨٦

[4] - طه ١٣١ , الأنعام ٥٣ , التوبة ٥٥ , ٨٥

[5] - الزخرف ٤٨ , السجدة ٢١

[6] - التغابن ١٥

[7] - الأنعام ١١٥

[8] - النحل ٧١

[9] - المائدة ٤٨ , النحل ٩٢ , هود ١١٩

[10] - الأنعام ١٢٢

[11] - النحل ٩٢

بقاء النوع: "ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى"[1]

وبعدها نظر الشيخ إلى أبي الحسن وهو يقول: فإذا كان الله قد أراد الحفاظ على النوع الإنساني، أيعقل أن يكلف الإنسان بما لا يطاق؟

قال أبو الحسن: الملك ملكه وله أن يفعل ما يشاء.

فقال الشيخ: ولكن أما آن لك فهم ما أعنيه باتخاذ المعلوم؟ فالمعلوم عن الله كقوانين يقول: لا أوامر مما لايطاق، بل إن الدين كله ليحيينا، لا ليميتنا، وإن كان ليميتنا بما لا طاقة لنا به، فبشرع الله يجب ألا نستجيب لله ورسوله، حيث يقول عزوجل كتشريع: "يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم"[2]. أي إن الله ورسوله، قد دعانا لما يحيينا، لا لما يميتنا، ولهذا قال: "وما جعل عليكم في الدين من حرج"[3]، أم لا حرج بتكليف مالا يطاق؟! بلى، بل وكل الحرج، ولكن الله يقول: "مايريد الله ليجعل عليكم من حرج"[4]، ويقول: "يريد الله أن يخفف عنكم"[5]. فالتيسير من قوانين الله: "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة"[6]، وهذا قانون شامل، حتى مع ما كلفنا به سبحانه، ولهذا قال "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه"[7]، ولهذا رفع المؤاخذة عن المكره على الكفر، وعن السهو[8] واللغو وإلى ما هنالك. فالمعيارهو حياة الإنسان، أو بقائه، ولهذا كان القصاص: "ولكم في القصاص حياة"[9]، ولهذا قال لغير المستطيع على الصيام بمرضه أو سفره: "فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"[10]، ولهذا أيضاً قال بالفدية لمن حلق رأسه مضطراً في الحج[11]، ومراعاة لرفع الحرج قال: "أحل

---

[1] - فاطر ٤٥ , النحل ٦١
[2] - الأنفال ٢٤
[3] - الحج ٧٨
[4] - المائدة ٦
[5] - النساء٢٨
[6] - البقرة ١٩٥
[7] - البقرة ١٧٣ , النحل ١١٥
[8] - النحل ١١٩
[9] - البقرة ١٧٩
[10] - البقرة ١٨٤ ـــ ١٨٥
[11] - البقرة ١٩٦

لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم"[1]. فكيف إذن تقولون بجواز أن يكلف الله عباده مالا يطيقون؟ إن الله وفق المعلوم لن يكلف مالا يطاق، ولاكلفنا كتعبير أصح بشيء لا طاقة لنابه،وكيف هذا؟ وهو القائل: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"[2]، "لايكلف الله نفساً إلا ما أتاها"[3]، وإلا لفرض الحج سبحانه على الجميع دونما تمييز بحد الإستطاعة. واحذر يا أبا الحسن من الإحتجاج بالمطلق، لأن الله كنفي لهذا الإحتجاج يقول: "ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلوا بعضكم ببعض والذين قاتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم"[4]، فهل لا حظت لفظة "أعمالهم" مع قانون الإبتلاء وذكر المشيئة المطلقة، أم سترفع قوانين الإبتلاء بالمشيئة، والعكس أيضاً خطأ، لأن الله هو الذي شاء تلك القوانين، فأوامر الله لنفع الإنسان وللحفاظ على بقائه، ولكن لا كحد للمطلق، حتى نزعم الجبر عليه بالأحسن، وليس من انتزاع للجبر إن قلنا أنه فعال للفواحش، لأنه هوالقائل سبحانه: "قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لاتعلمون"[5]، كما قال من باب الذم: "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم"، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا.

[1] - البقرة ١٩٧

[2] - البقرة ٢٩٦ , ٢٣٣ , الأنعام ١٥٢ , الأعراف ٤٢ , المؤمنون ٦٢

[3] - الطلاق ٧

[4] - محمد ٤

[5] - الأعراف ٢٨

- الإنسان وحرية الإختيار:

قلت: ولكن كيف لنا ملاحظة إرادة الإختيار عند الإنسان كعمود من أعمدة الرواية الكونية؟

فقال الشيخ: إن كان الإنسان قد وجد للإبتلاء،وإن كان الإبتلاء كله محدوداً باختياره بين الدنيا أو الآخرة، أيعقل عندها أن يكون بلا إرادة لهذا الإختيار؟ لا، فالإنسان هو الذي يختار الدنيا أو الآخرة،وإن ثبت هذا الإختيار، عندها فهو كائن حر الإرادة. وبادئ ذي بدء أقول: إذا كان الإختيار كتعبير ناطق عن العقل، فهذا أيضاً ما نراه في قوله تعالى: "وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها وما عند الله خير وأبقى أفلا تعقلون"[١]، أي لولا الإختيار الذي للإنسان ما ذكر الله هذه المقارنة بين الدنيا والآخرى، والمعنى: طالما أن العقل يختار وفقاً لمبدأي الأفضل أو الأحسن والأدوم، فكيف تختارون الدنيا على الآخرة، وأنتم على ما فيكم من العقل؟ أو وهي خير وأبقى: "وللآخرة خيرلك من الأولى"[٢]، إذن فالذي اختار الدنيا كمن أزال عقله: "وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير"[٣]، "أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون"[٤]. أي هم الذين عطَّلوا ما أعطاهم الله من العقل والإدراك، حتى أصبحوا كالدواب التي تختار التبن على التبر "وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون"[٥]، فالإنسان إذن مخيَّر بين الدنيا أو العاجلة و الآخرة، و بإرادته و عقله يختار: "من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء"[٦]، "و من أراد الآخرة و سعى لها سعيها و هو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا"،"منكم من يريد الدنيا و منكم من يريد الآخرة"، "استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة"، "بل تؤثرون الحياة الدنيا و الآخرة خير و أبقى"، "و غرتهم الحياة الدنيا"، "اشتروا الحياة الدنيا", " زُين للذين كفروا الحياة الدنيا"[٧]، "زين للناس حب الشهوات"[٨], " و فرحوا بالحياة الدنيا"[٩], " فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون

---

[١] - القصص ٦٠
[٢] - الضحى ٤
[٣] - الملك ١٠
[٤] - الأعراف ١٧٩
[٥] - الأنعام ٣٢
[٦] - الإسراء ١٩
[٧] - البقرة ٢١٢
[٨] - آل عمران ١٤
[٩] - الرعد ٢٦

الحياة الدنيا بالآخرة"[1]," فأما من طغى و آثر الحياة الدنيا, فإن الجحيم هي المأوى"[2]. أما إبليس: " و ما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة ممن هو منها في شك و ربك على كل شيء حفيظ"[3].

و مما مضى نجد أن الله تعالى بصريح العبارة قد نسب إرادة الاختيار لهذا الكائن العاقل، كما عبَّر عنها بالترادف المعني بالألفاظ التالية: "تؤثرون"، "استحبوا"، "غرَّتهم"، "اشتروا"، "زُيِّن"، "فرحوا"، "يشرون"، "آثر"، "شكَّ"، "يؤمن" . و هل لنا بعدها نفي الإرادة و العقل عن الإنسان ليكون كالبهائم التي لا عقل لها.

قلت: لا، لا، و لكن ماذا بعد؟

قال الشيخ: إنها القيامة و الحساب على الأعمال: " و اتقوا يوماً لا تُجزي نفس عن نفس شيئاً"[4], فلكل إنسان أعماله، إن اكتسب بها حسنة فالخير له، و إن اكتسب سيئة فالشر عليه: " من يعمل سوءاً يُجزَ به "[5]، " و من يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى و هو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة و لا يُظلمون نقيراً"[6] . و بالأعمال إما للجنة و إما إلى النار، إنه القانون: " من عمل صالحاً فلنفسه و من أساء فعليها و ما ربك بظلاَّم للعبيد"[7]، " فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، و من يعمل مثقال ذرة شراً يره"[8] .

و بعد أن توقف الشيخ عن الكلام، نظر إلى أبي الحسن ليقول: أسمعت؟! "و ما ربك بظلام للعبيد"، أي إن الاعتقاد شيء و التشريع شيء آخر، و الخلط بينهما سيؤدي و لا بد للعشوائية و الجبر و إلى ما هنالك.

و بتلكؤ أبو الحسن أردف الشيخ قائلاً: و الحساب كما ترى على الأعمال، لا على المقاصد، فالأعمال الواعية كما تعلم لا فصل فيها بين القصد و العمل، و لهذا فإن الله لا يحاسب المجانين و من لا عقول لديهم.

---

[1] - النساء ٧٤
[2] - النازعات ٣٧-٣٩
[3] - سبأ ٢١
[4] - البقرة ١٢٣
[5] - النساء ١٢٣
[6] - النساء ١٢٤
[7] - فصلت ٤٦
[8] - الزلزلة ٧-٨

قال أبو الحسن: صحيح، صحيح، إن الله لا يحاسب المجانين لأنه لا قصد لديهم، و لهذا نقول: إن الحساب على القصد لا على العمل، و إن كانت أفعال العباد هي أفعاله تعالى أو من خلقه، فهل عندها سيُسأل عما يفعل؟ فليس من حساب على الأعمال و إنما على المقاصد.

فقال الشيخ: و لكن كيف خلق الله أعمال المجانين و هم بلا قصد، و قد اشترطم القصد لخلقها ؟ و إن كان الله يخلق الأفعال دون القصد أو دون الشريك، فما الذي يعنيه القصد بعدئذ؟ لا شيء، و عندئذ سنقول: إن أفعال المجانين هي الأتم و الأشرف مقارنة بالأفعال الواعية، لأنها ستكون لله وحده دونما حاجة للشريك معه.

و بعد أن ضحك الجميع، قال الشيخ: الحساب على الأعمال ، هذا ما يقوله الله عز و جل، و لو كان للفعل فاعلان، ما كان لقانون المسؤولية أو "الوزر" من وجود، و قانون الوِزر يقول: "و لا تزر وازرة وزر أخرى"[١], " ألا تزر وازرة وزر أخرى، و أن ليس للإنسان إلا ما سعى"[٢]: أي إن الإنسان هو الذي سعى، أو الذي فعل و لا شريك له، و إلا لكان الحساب على الشريكين لا على واحد دون آخر. هذا ما يقضيه العدل و كل إنسان يحاسب عما فعل، و لا حساب عليه عما فعل سواه، و لا مسؤولية بغير هذا، و لا معنى لها دون هذا التحديد.

قلت: و ماذا عن يوم القيامة طالما الرواية كونية، أو طالما قد قلنا بالمسؤولية و الحساب؟

---

[١] الأنعام ١٦٤ , الإسراء ١٥ , غافر ١١ , الزمر ٧

[٢] - النجم ٣٨ - ٣٩

ـ الخير و الشر بين الوجود و الإرادة:

قال الشيخ: نعم، نعم، فالفصل الأخير في الرواية الكونية هي المعني بفصل الخير عن الشر، و لهذا يسمى يوم القيامة بـ "يوم الفصل"[١]. فالخير للجنة بإطلاق، و الشر إلى جهنم بإطلاق، و الناس عندها قسمان: "فمنهم شقي و سعيد"[٢]. ففي الجنة خير خالص و لا شر، و كل ما فيها طيبات "خالصة"[٣]، و جهنم شر خالص و لا خير: " ليميز الله الخبيث من الطيب و يجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم أولئك هم الخاسرون"[٤]. و بالنتيجة: فلا شر و لا قبيح بذاته، و لا خير و لا حسن بذاته، في الحياة الدنيا، و ما من خير فيها إلا و فيه شر، و ما من شر فيها إلا و فيه خير، و لهذا فهي دار امتحان و بلاء و دنيا، و مما يعنيه الابتلاء، نجد أن القرآن قد قرن بين الخير بإرادة الخير، و الشر بإرادة الشر، فالخير في الطاعة و الشر في المعصية، ولولا الإرادة ما كان خيراً و لا شراً.

قالت علياء: و لكن الشر موجود، و وجوهه كثيرة، و ليس قاصراً على الإرادة فقط، فالموت بوقعه المرعب شر ما بعده شر، و في كل لحظة بإمكانه أن يقذفنا إلى العدم، الأمراض، الأوبئة، الفقر، الشيخوخة، كوارث الطبيعة، الظلم، التشوهات الولادية، العذاب، هذا كله شر، و إن تتبعت الشر فليس له من حصر، و إن قلنا بالإله الحكيم أو الرحيم فهذا كله لا يجب أن يكون موجوداً.

فقال الشيخ مبتسماً: أي أنكِ تريدين أن تكوني في الجنة، أليس كذلك؟ و لكن لا جنة دون ابتلاء، و لا ابتلاء دون إرادة الخير أو الشر، أو دون طاعة أو معصية، أما بالنسبة للطبيعة فقد خلقها الله و قانون الأزواج شامل لكل شيء: " و من كل شيء خلقنا زوجين"[٥]، " خير – شر، ذكر – انثى، حياة – موت، بارد – حار، غنى– فقر، قصير – طويل، صحة – مرض، كبير – صغير، قوي – ضعيف، جهل – علم، ذكي – غبي، عدل – ظلم . و لولا وجود الأزواج و ما فيها من فتنة ما كان الاختيار و لا كانت المعرفة . و طالما الإنسان ككائن عاقل ذي إرادة فهو دوماً و بكل أحواله مطالب عن سؤالين: الأول: معرفي مؤداه السؤال عن

---

[١] ـ الدخان ٤٠ , المرسلات١٤
[٢] ـ هود ١٠٥
[٣] ـ الأعراف ٣٢
[٤] ـ الأنفال ٣٢
[٥] ـ الذاريات ٤١

العقل الذي له القضاء على المهالك، وفق قانون عدم التهلكة . الثاني: السؤال إن شكر أو كفر، فإن مرض: فأين إيمانك و أين عقلك؟ و هكذا دائماً أبداً مع كل ما يحدث للإنسان، و لا فرق في ذلك بين الأزواج مهما كان تعددها، و لهذا نقول: لا شر بذاته و لا خير بذاته في حياتنا الدنيا، فالغنى مع المعصية شر، و الفقر بالشكر خير، و الدنيا خلقها الله عز و جل لتلائم طبيعة الامتحان، طالما الامتحان هو الأساس في وجود الكون كله، و من قال لا حكمة في وجود الشر فكأنما يقول بأن الكون لا للابتلاء و لا لغاية، و لكن ليس من تفسير صحيح في النهاية و لا فهم صحيح للكون و ما يجري فيه إن لم يكن الابتلاء هو المفسِّر.

قالت علياء: حسن، حسن، و لكن ما صلة صراع الأنواع بين الحيوانات, وصراع البشر بعضهم مع بعض بقانون الابتلاء؟ أليس من الحكمة لو كان هذا الصراع غير موجود؟ ثم إن من يفعل لحكمة إن رأى عبيده يقتل بعضهم بعضا، و يفسد بعضهم بعضاً، و يظلم بعضهم بعضاً، أن يمنعهم إن كان عالماً قادراً، و إلا فلا حكمة لديه، و طالما الصراع موجود كخلق لله كما تقولون، إذاً فلا حكمة عند الله، أو هو العاجز عن القضاء على الشر، أو ربما لا علم له بالذي يجري في الكون!!

قال الشيخ: إن الصراع بين البشر، سواء بين الأفراد و الأمم من قوانين الابتلاء، و هو الذي عرفناه بقانون الاختلاف، أما بالنسبة لصراع الأنواع عند الحيوانات فهو ضرورة، على الأقل حتى لا يطغى نوع واحد على الأرض، و إلا لكان الفساد و المزاحمة لخليفة الله، و ربما يكون القضاء عليه، حتى النمل قادر على إفساد الأرض إن تكاثر بلا حد، و لو نظرنا إلى هذا الصراع لوجدناه محكوماً بالتوازن، فلكل نوع سلاحه الذي يحفظ فيه بقائه: فك، جناح، قرون، غلاصم، حتى التكاثر من جملة الأسلحة، و الأضعف دوماً هو الأكثر في التكاثر و هكذا يكون ضمان التوازن في الصراع لبقاء الأنواع التي كلها مسخرة لمنفعة الإنسان، الذي إن عجز عن تسخيرها لنفعه فهو المسؤول عن علمه أو عقله، أين أو كيف استخدمه.

قالت علياء: لا، لا، فالشر في الوجود، لأن النقص من طبيعة الوجود، أو لأنه هو الشر، و لهذا قال " شبنهور" عن الكون: إنه من "أسوأ ما يمكن تصوره"[1].

قلت: و بالمقابل و من معيارية القول بضرورة الشر، و من معيارية " أن الوجود أفضل من اللاوجود"[2] قال " ليبنتز": "إن الله: قد خلق أفضل و أصلح عالم ممكن"[3]، أي: ليس في الإمكان أبدع مما كان على حد تعبير "الغزالي".

و بعد أن هز الشيخ رأسه قال: إن العالم ليس أسوأ موجوداً يمكن تصوره, إلا لمن فصل العالم عن الغاية التي وجد لأجلها، و لا هو أفضل موجود بإطلاق، لأن العالم الآخر أفضل منه، و لكنه الأبدع و الأفضل فيما يمكن احتماله لغاية الابتلاء، و لكن لا من باب تحديد الإمكان الإلهي أو القدرة الإلهية .

قال محي الدين: لا، لا، فالشر هو العدم و الوجود هو الخير، فالشر إذاً لا وجود له و بهذا قال كل أصحابنا.

فقال عبد الجبار: أي أنه لم يكن عن الله إلا الخير، و ها أنتم تقولون إذاً كما نقول نحن و أصحابنا.

قال محي الدين: و هل الله غير موجود؟ فسبحان من لا موجود سواه .

قال عبد الجبار بتهكم: أي إن إبليس و طالما موجود فهو خير، و لكن هل لله أن يلعن الخير، و هل جهنم خير طالما هي موجودة؟

و انطلق محي الدين بسرعة ليقول: نعم، فإبليس من العارفين، و أكثر أصحابنا قد أخذوا عنه أصول توحيدهم، و جهنم هي النعيم لأهلها، و لا عذاب فيها إلا بما تعنيه العذوبة. و لما أدرك دهشة الجميع أردف قائلاً: لا، لا، فدعكم من هذا الحديث، فللأسرار أهل لها و أنتم لا طاقة لكم باحتمالها.

و لما أردت إيقاف هذا الكلام، قلت بصوت مرتفع: و أيضاً هناك الكثير من الفلاسفة الذين حاولوا تجاوز وجود الشر ليقولوا بانعدامه، فـ "باركلي" مثلاً من منطق أن الشر ضروري للوجود قال: " بأن الأشياء التي تبدو شريرة لأنها تسبب

---

[1] - ص١٢ في معرفة الخير و الشر
[2] - ص ١٣ نفسه
[3] - ص ١٢ نفسه

لنا الآلام هي في حقيقتها خيّرة إذا ما نظر إليها من حيث ضرورة نظام كون العالم"[1]، فالشر إذاً عند أصحاب هذه الحيلة هو الخير المقنَّع، أو هو الشرط الضروري للوصول إلى الخير، و لكن " يا عجباً لهذا الخير الذي لا يولد إلا من خصمه اللدود "[2]، و هل يعقل هذا؟

فقال الشيخ: و لكن بنفي الشر من الوجود نكون قد سقطنا في مغالطة كبيرة، فالخير و الشر كما هو معلوم من المفاهيم الإنسانية، و لولا الإنسان بين حدي اللذة و الألم ما كان هناك خيراً أو شراً، و المغالطة حينئذ و كأنما نقول و نقترح إنساناً لا شعور لديه بنفع أو ضرر، أو بما هو مؤلم وملذ، و عندها فهو الموت و اللإرادة، فالشر صنو الضرر، و الخير صنو المنفعة، و ليس في الطبيعة ما هو مُضر بحت و لا من نافع بحت، لأنها محايدة، و لولا أنها محايدة ما كان للتسخير من معنى، سواء في خلق الطبيعة مسخرة للإنسان، أو في تسخير الإنسان للطبيعة، فالنار مثلاً خلقت و هي محايدة بطبيعتها، و للإنسان أن يسخرها في الخير أو الشر، و بوجود الشر الذي منها لا يحق لنا المناداة بعدمها، و هكذا قل في كل علاقاتنا مع الطبيعة، و إلا فلا وجود للإرادة و لا معني للابتلاء.

قالت علياء: صحيح، صحيح، فطالما أن الخير و الشر من المفاهيم الإنسانية، إذاً فليس لنا إلا عدم الاكتراث حتى نتجاوز الشر، و عندها فالشر هو العدم.

فقال الشيخ: أي أنكِ تقترحين كائناً لا عقل و لا إرادة و لا شعور لديه، و هذا الكائن سيكون أحط من الدابة و لكنه قطعاً ما هو بإنسان بل هو إلى الجماد أقرب، عندها نكون مع قمة الشر، و صحيح أن العالم خير – كما يقول "وليم جيمز" – لأننا أردناه للخير، و هو شر إن جعلناه للشر[3] .

و بعد أن فكر أبا الحسن طويلاً قال: الشر مخلوق و موجود في الطبيعة، و إلا لما قال تعالى: "من شر ما خلق"، أي أن من مخلوقاته على التعميم ما هو شر في طبيعته، و بالتالي فالطبيعة ليست محايدة، طالما هي مخلوقة، أما بالنسبة للإنسان فلا فعل له في خير أو شر، لأن الله هو الفاعل للخير و الشر.

---

[1] - ص ١٥-١٦ نفسه
[2] - ص ١٠٢ مشكلة الإنسان
[3] - ص ٤٥ دراسات في الفلسفة المعاصرة

فقال الشيخ: و لكن قوله تعالى: " قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق" يعني الاستعاذة من مخلوقات قد تؤذي الإنسان، لا أن هذه المخلوقات ذات شر بحت، فالعقرب مثلاً يعتبر كشر إن لسع الإنسان، أما أنه شر بحت و لا خير منه، فلا, فحتى السموم يستخدمها الإنسان لنفعه، أما بالنسبة لإبليس فهو بإرادته لإضلال الإنسان، و بانعقاد قصده على هذا الغرض أصبح بالنسبة لنا العدو و مصدر الشر و الأذى، و لكن الإنسان بالمقابل مخير باتباع دروبه أو الفرار عنها و عنه، و بهذا تعود المسألة لتخص الإرادة تارة أخرى، و لولا ذلك ما حذرنا الله منه، أما أن نتهم الله بالشر لننزِّه الإنسان عنه، فهو الظلم لله و الإنسان.

فقال أبو الحسن: إذاً كيف نفهم أن الخير و الشر من الله؟

قال الشيخ: إن كان الموجود كله خلق الله، فهل لنا حينئذ من خير أو شر من غير ما خلق؟ أي هل من شيء فيه خير لنا أو من شيء فيه شر لنا و هو مخلوق لغيره سبحانه؟! و طالما الله هو الخالق فكل خير أو شر عندها فهو منه، و لكن على معنى الوجود، لا على معنى أنه الفاعل فينا للخير و الشر، و إلا فلا رواية و لا إرادة و لا مغزى للحساب و السؤال.

فقال محي الدين بتذمر: الشر عدم، و لن أرجع عن هذا فـ "ليس للشر وجود إيجابي – كما يقول القديس أوغسطين – لأنه وجود عدم... إنه عدم لوجود الخير"[1]، و ابن قيم الجوزية يقول: الشر نوعان: شر محض حقيقي لا يدخل في الوجود، إذ لو دخل لم يكن شراً محضاً، فالعدم هو هذا الشر، أما الثاني: فشر يتعلق بالوجود، و هو مبني على العدم، كعدم وجود الصحة، و عدم العلم، و هكذا. و بالنتيجة نقول: " أن الشر لن يترتب إلا على عدم و إلا فالموجود من حيث وجوده لا يكون شراً و لا سبباً للشر"[2]، فسبحان من لا فاعل للخير و الشر سواه.

قال الشيخ: و لكن ابن قيم قصد بأقواله نفي الشر عما خلق الله، لا ليقول لا فاعل للشر سواه سبحانه .

و بعد أن خجل محي الدين من نفسه، أردف الشيخ قائلاً: و لكن حتى ابن قيم قد أخطأ بمساواته بين الشر و العدم، لأنه جهنم موجودة و هي شر محض لا خير فيها، و إلا لزمه وجوب عدمها، و هذا ما لا يقوله الله عز و جل .

---

[1] - ص ٧ في معرفة الخير و الشر

[2] - ص ٣٨٣ شفاء العليل

فقال محي الدين بغضب : سأسألك يا شيخ سؤالاً محدداً: أيقدر الله على فعل الشر أم لا؟

و دون أن ينتظر الإجابة انطلق قائلاً: و كيف لا يقدر و هو الذي أغرق قوم نوح عليه السلام، و هو شر، أو و هو الذي أغرق فرعون و قومه، و هو شر، و غير هذا كثير كثير، فكيف لا يفعل الشر؟

قال الشيخ: ألن تلاحظ أنك ما زلت تسعى لتعميم منطق المعجزة، و لكن تعميم التدخل الإلهي كأنما تنفيه، و كيف عندها ستؤمن بإله حي، إن الله ضرب تلك الأقوام، هذا صحيح و هو شر لهم، و لكن كعقاب بعد إقامة الحجة،أي هن الذين ظلموا أنفسهم باختيارهم للعقاب على الصواب، و بتدخله تعالى جعل النار أيضاً و لا إحراق على إبراهيم عليه السلام، أما من ألقى بنفسه في النار لتعميم التدخل، أو لاعتقاده بأن الله سيجعلها له و لا إحراق، كما جعلها لإبراهيم، فهو المجنون بإرادته، و له النار في آخرته لمخالفته قانون عدم التهلكة، و لأن المعجزة من جهة أخرى لن تكون بجزم الطلب، و من جزم بطلبه لها فكأنما أراد تسخير الله لما يشاء و يحب، و هذا قطعاً من المحال.

و بعد أن قهقهت علياء بسخرية قالت: و الطريف أن رجالاً، و مهما اختلفت الأديان يظنون بسذاجتهم أن كل أفعال الطبيعة عن تدخل إلهي ليقولوا بعدها: أنه لا شر من نكباتها، و لا أن الله شرير حيث فعلها بعباده! ففي عام ١٧٥٥ م مثلاً حدث زلزال مخيف في لشبونة و "ذهب ضحيته ثلاثون ألفاً من السكان"[١]، و قال رجال الكنيسة الفرنسيين: إن ما أصاب سكان لشبونة كان عقاباً لهم على ذنوبهم و خطاياهم. و لكن أليس من منطق للعدل عند الله حتى أصاب المؤمنين و العصاة، وإن كان هذا فعله، فهو شرير حتماً، و دعكم من حيل التلاعب بالألفاظ التي ينطق بها أصحاب العقول المهترئة .

فقال الشيخ: صحيح، صحيح، فمن أين لأحدنا الجزم بأن الزلزال عن تدخل إلهي للعقاب؟ و لو كان عقاباً للعصاة، لنجّى المطيعين حتماً، و لكن طالما لا خبر لنا عن الله تحديداً بالذي حدث عندها فالإنسان وفق قانون الابتلاء و الفتنة، محاسب عما أصابه، أي على صبره أو كفره: "و نبلوكم بالخير و الشر فتنة"[٢]، أو على

---

[١] ـ ص ٢٨١ قصة الفلسفة

[٢] ـ الأنبياء ٣٥

عدم هربه من التهلكة، إن علم بوقوعها، أما إن مات، فهذا أجله، لأن أجله هو موته.

قالت علياء: و لكن أليس العقاب نوع من أنواع الشر؟ و فاعل العقاب شرير؟ و إن كان لا فرق في هذا في دنيا و آخرة، كيف عندها سينجو الله من نعته بالشرير؟

قال الشيخ: إن كان المعاقب عالماً بأنه سيعاقب بكذا و كذا، إن فعل كذا و كذا، فهو عندئذ الذي اختار العقاب بإرادته، و هو حق له، و لهذا قال تعالى: " و ما ظلمناهم و لكن أنفسهم كانوا يظلمون"، و المقيم للعقاب عندها ليس بشرير، بل هو حق يُعاد لصاحبه: " و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" صدق الله العظيم .

فقال أبو الحسن: لا، لا، فالفاعل للخير والشر هو الله، سواء كان الفعل عن الطبيعة، أو عن الكائنات الحية، لأنه من غير المعقول أن يطلب العاقل العقاب أو الشر لنفسه، وقد عليم أنه لابد واقع.

قال الشيخ: لا، لا، فحتى الكفر في القرآن قد ورد كرديف لسوء استخدام العقل، والإنسان على التعميم مسئول عن استخدامه لهذا العقل الذي زوده الله به، وكثيرين هم الذين يطلبون الشر لأنفسهم، خاصة إن قهروا عقولهم عن طريق "الهوى" و"العناد" و "الحسد" و"الكبر" وإلى ما هنالك، فالإنسان هو الفاعل للخير أو الشر بإرادته، ولو كان للطبيعة إرادة حرة، لكانت هي الأخرى محاسبة كالإنسان، ولنفس السبب، فلا حساب على الحيوانات، وإلا لأرسل لهم الأنبياء والرسل، ولهذا نرى أنه لو أكل السبع نبياً من الأنبياء، لما كان شريراً يستحق العقاب عما فعل، لأنه مجبر بطبيعته، حيث لا عقل له يوجب التحكم بإرادته أو فعله.

قلت: ولكن ما الذي يقوله القرآن عن الخير، فهل الخير والشر فيه منسوبان للإرادة عند الإنسان، أم أن للمسألة وجهاً آخر؟

فقال الشيخ: نعم، نعم، فلو عدنا إلى لفظة الخير في القرآن الكريم، لرأينا أنها قد أتت على عدة أوجه:

الوجه الأول: على معنى الأفضل والأحسن، وهذا بالطبع مما يخص الإنسان، لأن المقارنة بين الأشياء من خصوصيات العقل الذي تميَّز به الإنسان عمن سواه، وليس من آية تخص الإنسان بالذكر، إلا ونسبت الخير إلى إرادته أو

لاختياره، كقوله مثلاً: "أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير"[١]. فإرادة الإختيار المعنية هنا بـ "تستبدلون"، لها اتخاذ الأدنى أو الأخس، ومن اتخذ الأدنى دون الأحسن أو الأفضل، فهو بالطبع على سوء استخدام لعقله، وبمعنى الأحسن للإنسان يقول تعالى: "نأت بخير منها"[٢]، "أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا"[٣]، "والدار الآخرة خير للذين يتقون"[٤]، وعن الإنسان وإرادته للأفضل أو الأدنى، أو لربط الخير بالإرادة، يقول تعالى: "وأن تصوموا خيرٌ لكم"[٥]، "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله"[٦]، "وأن تصبروا خير لكم"[٧]، "ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم"[٨]، "والآخرة خير لمن اتقى"[٩]، "انتهوا خيراً لكم"[١٠]، "وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون"[١١]، "وإن تنتهوا فهو خير لكم"[١٢]، "فإن تبتم فهو خير لكم"[١٣]، "فإن يتوبوا خيراً لهم"[١٤]

ومن هذه النبذة القليلة من الآيات التي ذكرت الخير على هذا المعنى، نجد أن الخير قد ارتبط بإرادة الإختيار التي عند الإنسان، وبالتالي فالإنسان هو الفاعل لأفعاله، ومن ثم فالأفضل هو الخير. وعن نسبة الخير للإنسان، فقد وردت هذه النسبة كما يلي: "خيراً لكم"[١٥]، "خيراً لك"[١٦]، "خيراً لأنفسكم"[١٧]، "خيراً منهم"[١٨]،

---

[١] - البقرة ٦١
[٢] - البقرة ١٠٦
[٣] - آل عمران ١٥
[٤] - الأعراف ١٦٩
[٥] - البقرة ١٨٤
[٦] - آل عمران ١١٠
[٧] - النساء ٢٥
[٨] - النساء ٦٦
[٩] - النساء ٧٧
[١٠] - النساء ١٧١
[١١] - الأنعام ٣٢
[١٢] - الأنفال ١٩
[١٣] - التوبة ٣
[١٤] - التوبة ٧٤
[١٥] - البقرة ٢٧ , ٢١٦ , ٢٨٠ , النساء ٢٥ , ٦٦ , ١٧١ , الأنفال ١٩ , التوبة ١١ , ٣ , النور ١١ , العنكبوت ١٦ , المجادلة ١٢ , الصف ١١ , الجمعة ٩
[١٦] - الضحى ٤
[١٧] - التغابن ١٦
[١٨] - المعارج ٤١

"أناخير منه"[1]، "لكم فيها خير"[2]، "بأنفسهم خيراً"[3]، "فيهم خيراً"[4]، "خير لهن"[5]، "لك خيراً"[6]، "أتاني الله خير مما أتاكم"[7]، "إني لما أنزلت إلي من خير فقير"[8]، "فله خير منها"[9]، "أراكم بخير"[10]، "خير للذين أمنوا"[11]، "خير للذين اتقوا"[12]، "خيراً للذين أحسنوا"[13]، "لايأت بخير"[14]، "فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه"[15]، "يمسسك بخير"[16]، "كسبت في إيمانها خيراً"[17]، "ولباس التقوى ذلك خير"[18]، "في قلوبكم خيراً"[19]، "خيراً لهم"[20]، "كنتم خير أمة"[21]، "وما يفعلوا من خير"[22]، "خير للأبرار"[23]، "خير لمن اتقى"[24]، "وما تفعلوا من خير"[25]، "وينزل عليكم من خير من ربكم"[26]، "وما تقدموا لأنفسكم من خير"[27]، "فمن تطوع خيراً فهو

---

[1] - يس ٧٦ , الزخرف ٥٢ , الأعراف ١٢
[2] - الحج ٣٦
[3] - النور ١٣
[4] - النور ٣٣
[5] - النور ٦٠
[6] - الفرقان ١٠
[7] - النمل ٣٦
[8] - القصص ٢٤
[9] - القصص ٨٤
[10] - هود ٨٤
[11] - يوسف ٥٧
[12] - يوسف ١٠٩ , الأنعام ٣٢ , الأعراف ١٦٩ , آل عمران ١٥
[13] - النحل ٣٠
[14] - النحل ٧٦
[15] - الكهف ٨١
[16] - الأنعام ١٨
[17] - الأنعام ١٥٨
[18] - الأعراف ٢٦
[19] - الأنفال ٧٠
[20] - التوبة ٧٤ , النساء ٤٦ , ٦٦
[21] - آل عمران ١١٠
[22] - آل عمران ١١٥
[23] - آل عمران ١٩٨
[24] - النساء ٧٧
[25] - النساء ١٥٧
[26] - البقرة ١٠٥
[27] - البقرة ١١٠

خير له"[١]، "وما تفعلوا من خير يعلمه الله"[٢]، "اصلاح لهم خيرا"[٣]، "خير من مشركة. خير من مشرك"[٤]، "أوتي خيراً"[٥]، "خير فلأنفسكم – وما تنفقوا من خير"[٦].

أما الوجه الثاني فقد وردت لفظة "الخير" لتعني الأعمال الصالحة التي للإنسان: "وما يفعلوا من خير فلن يكفروه"[٧]، "وماتقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله"[٨]، "فمن تطوع خيراً"[٩]، "وما تفعلوا من خير يعلمه الله"[١٠].

الوجه الثالث: على معنى الأموال: "وما تنفقوا من خير فلأنفسكم"[١١]، "وانفقوا خيراً"[١٢].

الوجه الرابع: على معنى الحكمة كخير، وعلى معنى الرسالة كخير: "ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً"[١٣]، "ينزل عليكم من خير"[١٤]. أي "بيدك الخير"[١٥]، "ماذا أنزل ربكم قالوا خيراً"[١٦]

الوجه الخامس: على معنى الآخرة والأجر: "وما عند الله خير للأبرار"[١٧]، "ولدار الآخرة خيرٌ للذين اتقوا أفلا تعقلون"[١٨]، "والله خير وأبقى"[١٩]، "وما عند الله

---

[١] - البقرة ١٨٤
[٢] - البقرة ١٩٧
[٣] - البقرة ٢٢٠
[٤] - البقرة ٢٢١
[٥] - البقرة ٢٦٩
[٦] - البقرة ٢٧٢ – ٢٧٣
[٧] - آل عمران ١١٥
[٨] - المزمل ٢٠ , البقرة ١١٠
[٩] - البقرة ١٨٤
[١٠] - البقرة ١٩٧
[١١] - البقرة ٢٧٢ , ٢٧٣
[١٢] - التغابن ١٦
[١٣] - البقرة ٢٦٩
[١٤] - البقرة ١٠٥
[١٥] - آل عمران ٢٦
[١٦] - النحل ٣٠
[١٧] - آل عمران ١٩٨
[١٨] - يوسف ١٠٩
[١٩] - طه ٧٣

خير وأبقى أفلا تعقلون"[1]، "وللآخرة خير لك من الأولى"[2]، "والآخرة خير وأبقى"[3]، "كسبت في إيمانها خيراً"[4]، "هنالك الولاية لله الحق هو خير ثواباً وخيرٌ عقباً"[5]، "والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملا"[6]، "من جاء بالحسنة فله خير منها"[7]، والخير الذي لا قبله ولا بعده، هو خير الآخرة: "فاستبقوا الخيرات"[8] والمؤمنون: "يسارعون في الخيرات"[9]، والأنبياء "كانوا يسارعون في الخيرات"[10]، فهم "من الأخيار"[11]، والمسارعون للخيرات في دنياهم، لهم الخيرات في أخراهم: "لهم الخيرات وأولئك هم المفلحون، أعد لهم جنات تجري من تحتها الأنهار"[12]، فالخير في طاعته تعالى، والشر في معصيته، ومن صرف الإرادة لغير ما أراده الله وأمر به، فهو الذي اختار الشر لنفسه، ومن كانت إرادته لِما أراد الله، فالفوز له، وله كل الخير،فالإنسان هو العاصي بإرادته للشر، وهو المطيع بإرادته للخير، وبهذا قال سبحانه وتعالى: "اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير"[13].

قلت: حسن، حسن، فإن كان الخير كمفهوم مرتبط بالإرادة، فهل الشر هو الآخر قد ذكر في القرآن منسوباً للإنسان وإرادته أم لا؟

فقال الشيخ: نعم، نعم، فجهنم قمة الشر، إنها الشر المحض، ولا شر أعظم من شرها: "قل فأنبكم بشرٍ من ذلكم النار وعدها الله الذين كفروا"[14]، ويوم الحساب "شره مستطيرا"[15]، أما المؤمنون، "فوقاهم الله شر ذلك اليوم"[16]، أما أصحاب

---

[1] - القصص ٦٠
[2] - الضحى ٤
[3] - الأعلى ١٧
[4] - الأنعام ١٥٨
[5] - الكهف ٤٤
[6] -الكهف ٤٦ , مريم ٧٦
[7] -القصص ٨٤
[8] - البقرة ١٨٤ , المائدة ٤٨
[9] - آل عمران ١١٤
[10] - الأنبياء ٩٠ , المؤمنون ٦١
[11] - ص ٤٧ ــ ٤٨
[12] - التوبة ٨٨ ــ ٨٩
[13] - فصلت ٤٠
[14] - الحج ٧٢
[15] - الإنسان ٧
[16] - الإنسان ١١

النار: "أولئك شرٌ مكاناً"[1]، "إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية"[2] والبخل لأصحابه: "شر لهم"[3]، ومن لعنه الله، ومن عبد الطاغوت: "أولئك شرٌ مكاناً"[4]، والكذب شر على أصحابه[5]، والطغيان شر: "وإن للطاغين لشر مآب"[6]، والإنسان هو الفاعل للشر فعله للخير: "فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره"[7]، وهو الشرير أو الخير: "وقالوا مالنا لا نرى رجالاً كنا نعدهم من الأشرار"[8]، "إن شر الدواب عند الله الذين كفروا"[9]، "إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون"[10]. فالإنسان بانحراف عقله، يصبح وكأنه الحيوان الأعجم، وعندها سيختار الشر دون الخير.

قلت: وهل لا وجود للشر بذاته في حياتنا الدنيا؟

قال الشيخ: لا، ولا وجود لخير بذاته، في هذه الحياة، فالأموال والأملاك مثلاً، خير، وتسمى خيرات، ولكنها قد تكون مصدر الشر والبلاء، فإن كان البخل في استخدامها، أو استخدمت لشر، فهي الشر. وبالمقابل قد تكون كخير للمتصدقين والمحسنين وإلى ما هنالك، وليس كل ما نحب – من جهة أخرى – هو الخير على الحقيقة،ولا كل مانكره هو الشر على الحقيقة: "وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون"[11]. ولهذا كانت الأوامر والنواهي الإلهية لإصلاح الإنسان على الإطلاق، لأن التشريع قرين العلم بما سيكون من نفع أو ضرر، وقد يرغب الإنسان بتشريع ما، وإذ به الضرر أو القضاء على النوع قبل إدراك ضرره، ولهذا فليس من تشريع أصوب من تشريع عن علم مطلق، وإن وجد ما قد نكره في التشريع الإلهي، فإن الله يقول: "فعسى أن

---

١ - الفرقان ٣٤
٢ - البينة ٦
٣ - آل عمران ١٨٠
٤ - المائدة ٦٠
٥ - يوسف ٧٧
٦ - ص ٥٥
٧ - الزلزلة ٧ – ٨
٨ - ص ٦٢
٩ - الأنفال ٥٥
١٠ - الأنفال ٢٢
١١ - البقرة ٢١٦

تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً"[1]، فالخير في طاعة الله، والشر في معصيته، هذا هو أساس الإبتلاء.

[1] - النساء ١٠٩

- الهداية والضلال بين الله والإرادة:

فقال محيي الدين وقد اكفهر وجهه: لا، لا، فليس للإنسان من إرادة للإختيار، ولا هو بالفاعل للخير والشر، أو لأفعاله، ولو كان له هذا، لكان منه الهداية لنفسه، ولكن الله: "يضل من يشاء ويهدي من يشاء"، ولهذا ندعو في كل صلواتنا: "اهدنا الصراط المستقيم". فأين إرادة الإنسان مع هذا كله، وهل من إيمان إلا بتوحيد "لا فاعل إلا الله"؟

وبعد أن فكر الشيخ طويلاً قال: حسن، ولكن قبل الدخول في تفاصيل ماتراه شُبَّهة، اعلم أن هنالك الكثير من الآيات التي تقول صراحة بإرادة الهداية للإنسان، و"موسى" عليه السلام مثلاً يقول لفرعون: "وأهديك إلى ربك فتخشى"[١]، وفرعون يقول لقومه: "وماأهديكم إلا سبيل الرشاد"[٢]، ويقول الله تعالى: "وأضل فرعون قومه وما هدى"[٣]. أي إن موسى له فعل الهداية، وفرعون له فعل الإضلال، وعن إرادة الرفض للهداية يقول سبحانه: "وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى"[٤]. أي بإرادتهم ضلوا، ويقول: "ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق"[٥]، والشيطان: "كتب عليه أن من تولاه فإنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير"[٦]، فالشيطان يضل عن الحق، وهو يهدي إلى الجحيم، والإنسان هو المهتدي بإرادته: "من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل"[٧]، ولهذا فقد حقَّ عليه السؤال عما يفعل: "من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى"[٨]، ويقول تعالى: "وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى"[٩]، "من اهتدى"[١٠]، "فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين"[١١]، "ومن ضل فإنما يضل عليها"[١]،

---

[١] - النازعات ١٩
[٢] - غافر ٢٩
[٣] - طه ٧٩
[٤] - فصلت ١٧
[٥] - الأعراف ١٥٩ , ١٨١
[٦] - الحج ٤
[٧] - يونس ١٠٨
[٨] - الإسراء ١٥
[٩] - طه ٨٢
[١٠] - طه ١٣٥
[١١] - النمل ٩٢

"هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى"[2]، "فقد اهتدوا"[3]، "لا يضركم من ضل إذا اهتديتم"[4]، "وإن تطيعوا تهتدوا"[5]، "تهتدوا"[6]، "ولعلكم تهتدون"[7]، "لم يهتدوا به"[8]، "لعلهم يهتدون"[9]، "ولكل قوم هاد"[10]، "اشتروا الضلالة بالهدى"[11]، "اتبعوني أهدكم سبيل الرشاد"[12]، "وإن تدعوهم إلى الهدى لا يتبعوكم"[13]، "والسلام على من اتبع الهدى"[14]، "أنحن صددناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم بل كنتم مجرمين"[15]، "أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين"[16]، "وأقسموا – ليكونن أهدى"[17]، "فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون"[18]، "وإنا إن شاء الله لمهتدون"[19]، "إننا لمهتدون"[20]

وبعد أن تنهد الشيخ بعمق قال: وهل بعد هذا كله من برهان على حرية الإنسان؟ فالإنسان كما قال الله سبحانه وتعالى هو المهتدي بإرادته، وهو الفعَّال بإرادته، وهذا أيضاً ما يقوله منطق العقل.

فقال محيي الدين بغضب مزمجر: لا، لا، واعلم أن كل هذه الآيات التي ذكرت، والتي فيها بزعمك ربط الهداية والضلال بالإنسان، إنما هي كتعبير عن

---

[1] - الزمر ٤١
[2] - النجم ٣٠
[3] - البقرة ١٣٧ , آل عمران ٢٠
[4] - المائدة ١٠٥
[5] - النور ٥٤
[6] - البقرة ١٣٥
[7] - البقرة ١٥٠
[8] - الأحقاف ١١
[9] - المؤمنون ٤٩
[10] - الرعد ٧
[11] - البقرة ١٦ , ١٧٥
[12] - غافر ٣٨
[13] - الأعراف ١٩٣ , ١٩٨
[14] - طه ٤٧
[15] - سبأ ٣٢
[16] - البقرة ١٦
[17] - فاطر ٤٢
[18] - الحديد ٢٦
[19] - البقرة ٧٠
[20] - الزخرف٤٩

المجاز وعلى بابه، لا من باب أن الإنسان مختار وفاعل على الحقيقة، ولهذا فمن الواجب تأويلها جميعاً لتنطق بحقيقة التوحيد الذي هو أس الدين ونواته.

قال الشيخ: ولكن لا مُتشابه في الآيات حتى نأولها، وهي مفهومة المعنى والقصد، ولا تعارض بينها وبين المبادئ الأساسية لقيام الدين، أي كيف لنا تأويل واحد من أعمدة الرواية الكونية، وهو الذي يخص الوجود، فإن كانت الرسالة كركن لا يُلغى من الرواية، إذن فلا تأويل لإلغاء الإرادة الإنسانية، لأن إلغاء الإرادة، هو إلغاء الرسالة، ولقد قال تعالى لآدم وزوجه كقانون يخص الرواية: "قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون"[١]، "فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى"[٢]

مني: الرسالة = "منى هدى". الإرادة = "فمن اتبع هداي".

وبالنتيجة: فمن الله الهدى أو الرسالة، ومن الإنسان الإختيار بين الهدى والضلال.

فقال محيي الدين بنزق: وماذا إذن؟ أتريد تأويل الآيات التي ذكرت الهداية والإضلال كفعل للقادر سبحانه وتعالى؟

وبعد أن فكر الشيخ ملياً قال: ولكن المسألة ليست مسألة تأويل بعض القرآن لنتخذ البعض الآخر، هذا خطأ فاحش، وإن وقعنا به فهو التنازع الذي نُهينا عنه، والصواب برأيي هو فهم الآيات تبعاً لمواقعها من التشريع أو من الإعتقاد. وإن أردنا هذا فعلينا النظر أولاً فيما تعنيه الهداية وقد قرنت بالكتاب، فابراهيم عليه السلام يقول لأبيه: "يا أبت إني قد جاءني من العلم مالم يأتك فاتبعني أهدك صراطاً سوياً"[٣]. فالهداية إذن في العلم الذي جاءه عن ربه، وبما علم ابراهيم سيكون هادياً، وباتباعه يكون الهدى. وعن التوارة يقول الله تعالى: "إنا أنزلنا التوراة فيها هدى"[٤]. أي فيها تكون الهداية لِما أراد الله، و"الألواح": "وفي نسختها هدى"[٥]، "ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على الذي أحسن وتفصيلاً لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء

---

[١] - البقرة ٣٨
[٢] - طه ١٢٣
[٣] - مريم ٤٣
[٤] - المائدة ٤٤
[٥] - الأعراف ١٥٤

ربهم يؤمنون"[١]. فالهدى أو بيان الحق من الله، والناس مخيَّرون باتباعه، أو باتباع سبُل الضلال: "ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة"[٢]، وكتاب موسى فيه: "بصائر للناس وهدى ورحمة لعلهم يتذكرون"[٣]، "وجعلناه هدى لبني اسرائيل"[٤]، "هدى وذكرى"[٥]، "بينة من ربكم وهدى"[٦]، "لعلكم تهتدون"[٧]، "لعلهم يهتدون"[٨]، "لو أنهم كانوا يهتدون"[٩]. وبالكتاب تكون الهداية والبيان للصراط المستقيم الذي أراده الله، وعن موسى وهارون عليهما السلام قال تعالى: "وآتيناهما الكتاب المستبين، وهديناهما الصراط المستقيم"[١٠]، "ونوحاً هديناه من قبل"[١١]، وعن "عيسى" عليه السلام يقول سبحانه: "وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقاً لما بين يديه من التوارة وهدى وموعظة للمتقين"[١٢]. أي للذين أرادوا التقوى. و"الجن" يقولون عن القرآن: إنه "يهدي إلى الرشد"[١٣]، "يهدي إلى الحق وإلى طريق المستقيم"[١٤]، "وأنا لما سمعنا الهدى آمنا به"[١٥]. أي هم الذين فيما أمر ونهي، وعن تغيير "القبلة" كتدخل للإبتلاء قال تعالى: "وإن، كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله"[١٦]، وتحديداً لمن "هدى الله" قال عن النبوة والكتاب: "فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين، أولئك هدى الله فبهداهم اقتده"[١٧]، كما قال: "وإذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم"[١٨]، "ولايهتدون"[١٩]، وعن تعميم ربط الهداية بما أنزل قال

---

[١] - الأنعام ١٥٤
[٢] - الأعراف ٥٢
[٣] - القصص ٤٣
[٤] - الإسراء ٢ , السجدة ٢٣
[٥] - غافر ٥٤
[٦] - الأنعام ٥٣
[٧] - البقرة ٥٣
[٨] - المؤمنون ٤٩
[٩] - القصص ٦٤
[١٠] - الصافات ١١٧ – ١١٨
[١١] - الأنعام ٨٤
[١٢] - المائدة ٤٦
[١٣] - الجن ٢
[١٤] - الأحقاف ٣٠
[١٥] - الجن ١٣
[١٦] - البقرة ١٤٣
[١٧] - الأنعام ٩٠
[١٨] - الأحقاف ١١
[١٩] - البقرة ١٧٠

تعالى: "قل إن هدى الله هو الهدى"[١] وعن نفيه للهُدى بالسبل الأخرى قال: "ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير"[٢]، فالهدى هدى الله، والقرآن للهدى: "هذا هدى"[٣]، "ولقد جاءهم من ربهم الهدى"[٤]، "من البينات والهدى"[٥]، "هدى وبشرى للمسلمين"[٦]، "بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون"[٧]، "يهدي للتي هي أقوم"[٨]، "فيه هدى للمتقين"[٩]، "هدى للناس – ولعلكم تشكرون"[١٠]، "هدى ورحمة للمحسنين"[١١]، "قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء"[١٢]، "هدى وموعظة للمتقين"[١٣].

وبالنتيجة نقول: لو كان الهدى بالإكراه والقهر الإلهي، لما كان من مبرر للكتب والرسالات والأنبياء، وإن صح أن الهدى بالقهر والإكراه عندها يجب فصل الكتب السماوية وما يتبعها عن الهداية وما تعنيه، أي ستصبح ولا عمل لها بالهداية والبيان، أو بالهداية لما أراده الله، إلا أن الله يقول لرسوله كقانون تشريعي آمر لا تأويل ولا حذف له: "فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل"[١٤]، "فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين"[١٥]. فالإنسان هو المهتدي وهو الضال، وإلا فلا سؤال ولا حساب، هذا هو التشريع.

وبعد أن توقف الشيخ ليستريح لحظة قال بعدها: نعم، نعم، فالهداية إلى الله لن تكون إلا من الله، وما أنزل سبحانه الذي أنزل، إلا لهداية الخلق لخير عقيدة،

---

[١] - البقرة ١٢٠ , آل عمران ٧٣ , الأنعام ٧١
[٢] - الحج ٨
[٣] - الجاثية ١١
[٤] - النجم ٢٣
[٥] - البقرة ١٥٩
[٦] - النحل ١٠ , ٨٩ , الجاثية ٢٠
[٧] - الأعراف ٢٠٣ , يوسف ١١١ , يونس ٥٧ , النحل ٦٤ , النمل ٢ , ٧٧
[٨] - الإسراء ٩
[٩] - البقرة ٢
[١٠] - البقرة ١٨٥
[١١] - لقمان ٣
[١٢] - فصلت ٤٤
[١٣] - آل عمران ١٣٨
[١٤] - يونس ١٠٨ , الزمر ٤١
[١٥] - النمل ٩٩

وخير تشريع: "والله يقول الحق وهو يهدي السبيل"[1]، "يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم"[2]، "ويهديكم صراطاً مستقيماً"[3]، "واذكروه كما هداكم"[4]، "ولهديناكم صراطاً مستقيماً"[5]، "وقد هدانا سبلنا"[6]، "تبين لهم الهدى"[7]، "لتكبروا الله على ما هداكم"[8]، "بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان"[9]، "أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدى أمن يمشي سوياً على صراط مستقيم"[10]. و"المَثَل" من حيث هو للإبتلاء والفتنة: "يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين"[11]، أما أهل الجنة: "وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنتهتدي لولا أن هدانا الله"[12]. أي ما كان لهم معرفة السبيل الذي نهايته كل الخير والنعيم، لولا أن الله لم يبيِّنه لهم بكتبه ورسله، والمؤمنون يقولون: "وما لنا ألا نتوكل على الله وقد هدانا سبلنا"[13]، والسبل سبيلان: من الله أو ممن سواه، "فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا[14]، "ربي أعلم بمن جاء بالهدى من عنده"[15]، "قل إن ضللت فإنما أضل على نفسي وإن اهتديت فبما يوحي إلي ربي إنه سميع قريب"[16]، "وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين"[17]، والكافرون يقولون: "أبشرٌ يهدوننا"[18]. أي أيهدوننا لله؟ وبما أرسل واصطفى يقول سبحانه: "إن علينا للهدى"[19]، "قل الله يهدي للحق"[20]،

---

[1] - الأحزاب ٤
[2] - النساء ٢٦
[3] - الفتح ٢٠
[4] - البقرة ١٩٨
[5] - النساء ٦٨
[6] - ابراهيم ١٢
[7] - محمد ٢٥
[8] - الحج ٢٢
[9] - الحجرات ١٧
[10] - الملك ٢٢
[11] - البقرة ٢٦٠
[12] - الأعراف ٤٣
[13] - ابراهيم ١٢
[14] - الإسراء ٨٤
[15] - القصص ٣٧ , ٨٥ , الصف ٩٢
[16] - سبأ ٥٠
[17] - سبأ ٢٤
[18] - التغابن ٦
[19] - الليل ١٢
[20] - يونس ٣٥

وابراهيم عليه السلام يقول: "لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين"[١]، "الذي خلقني فهو يهدين"[٢]، "الذي فطرني فإنه سيهدين"[٣]، "إن معي ربي سيهدين"[٤]، "إني ذاهب إلى ربي سيهدين"[٥]، "عسى ربي أن يهديني سواء السبيل"[٦].

ويقول سبحانه: "هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق"[٧]، "إنك لعلى هدى مستقيم"[٨]، "الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدي إلى صراط العزيز الحميد"[٩]، "ويهديك صراطاً مستقيماً"[١٠]، "قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم"[١١]، "جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه أباءكم "[١٢] والأئمة، يقول الله: "يهدون بأمرنا"[١٣] ويقول سبحانه وتعالى كتشريع: "آمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون"[١٤]، "وإن تطيعوه تهتدوا"[١٥]، "ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا"[١٦]، "إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول من بعد ماتبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئاً"[١٧]، ولكل إنسان ما اكتسب والسبيلان أمامه، وليختر بين الكفر أو الشكر "وهديناه النجدين"[١٨]، "إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً"[١٩]، ومن لم يهتدي بالحق، فهو الأعمى عن الحق:

---

[١] - الأنعام ٧٧
[٢] - الشعراء ٧٨
[٣] - الزخرف ٢٧
[٤] - الشعراء ٦٢
[٥] - الصافات ٩٩
[٦] - القصص ٢٢
[٧] - التوبة ٣٣ , الفتح ٢٨
[٨] - الحج ٦٧
[٩] - سبأ ٦
[١٠] - الفتح ٢
[١١] - الأنعام ١٦١
[١٢] - الزخرف ٢٤
[١٣] - الأنبياء ٧٣, السجدة ٢٤
[١٤] - الأعراف ١٥٨
[١٥] - النور ٥٤
[١٦] - النساء ١١٥
[١٧] - محمد ٣٢
[١٨] - البلد ١٠
[١٩] - الإنسان ٣

"أفأنت تهدي العمي"[1]، وحجج الضالين واهية: "وقالوا إن نتبع الهدى معك نتخطف من أرضنا"[2].

وبعدها نظر الشيخ إلى أبي الحسن ومحيي الدين ليقول: وهل يعقل لنا تأويل كل هذه الآيات التي ربطت الهداية بإرادة الإنسان لنقول أنه لا إرادة للإنسان؟!

فقال محيي الدين: ولكن مازال لدينا الكثير من الآيات التي تقول بأن الإنسان مُجبر على الهداية والضلال، وأن الهداية والإضلال من فعل الله لامن فعل الإنسان كقوله تعالى _.

وقاطعه الشيخ قائلاً: لا، فلا جبر ولا قهر في الهداية والضلال، ولكن بشرط إدراك ما يعنيه التدخل المشروط والتدخل المطلق، وإن كان لنا هذا فنحن حينئذ مع حقيقة الصلة ما بين الشريعة والعقيدة. ولنبدأ أولاً بالتدخل الإلهي المطلق، وهو الذي يخص المشيئة الإلهية. فمن المعلوم أن الهداية كرديف تأتي بمعنى "الإجتباء" و "الإصطفاء"، ومما لاشك فيه أن الإصطفاء ليس إلا لله وحده، وعن آدم عليه السلام يقول تعالى: "ثم اجتباه ربه فتاب عليه و هدى"[3]، ويقول: "و ممن هدينا و اجتبينا"[4]، "واجتبناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم"[5]، "ووجدك ضالاً فهدى"[6]، "الله يجتبي إليه من يشاء"[7].

فقال محيي الدين: ولكن بدون معنى الإصطفاء، نجد أن الله على التعميم هو الفاعل للهداية والإضلال، وعن القرآن يقول سبحانه: "ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده"[8] "جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم"[9]، "نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء"[10].

---

[1] - يونس ٤٣ , الزخرف ٤٠
[2] - القصص ٥٧
[3] - طه ١٢٢
[4] - مريم ٢٨
[5] - الأنعام ٨٧
[6] - الضحى ٧
[7] - الشورى ١٣
[8] - الأنعام ٨٨
[9] - الشورى ٥٢
[10] - النور ٣٥

وهذا يعني أن الإنسان لا إرادة له في الهداية والضلال، واحذر يا شيخ من المكابرة.

قال الشيخ: ولكن ليس في الآيات ما يعني القهر والجبر، وأقرأ معي الآيات التالية، وقِسْ ما فيها عل ما ذكرتَ، يقول الله تعالى: "أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الريح"[1]، والجواب: إنه الله، ولكن كيف هذا؟ الجواب: لأنه هو الذي خلق النجوم التي نهتدي بها، أي لأنه: "هو الذي خلق لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر"[2]، أي تماماً كما قال عن الجبال والمسالك: "لعلكم تهتدون"[3]. وبالنتيجة: فالهداية بالقرآن كمطلق من فعل الله، لأنه هو الذي أنزله للهداية، وبنزوله أيضاً كان ضلال من ضل، "من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون"[4]، وأن الله من جهة أخرى قادر كتدخل على هداية من يشاء من عباده، وليس من قيد يعجزه، هذا ما يقوله الإعتقاد بالمطلق، ومن أنكر هذا الإعتقاد فما هو على عقيدة صحيحة، ولكن هل لهذا الإطلاق إلغاء التشريع المقرون بالإرادة؟ حتماً لا، وهنا لبُّ الموضوع، يقول الله عزوجل فيما يعنيه المطلق: "ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين"[5]، "لو شاء الله لهدى الناس جميعاً"[6]، أما كعلاقة التشريع بهذا المطلق، فسوف يؤدي لقانون يقول: إنه لا بد من وجود المؤمنين والكفرة، وهذا هو أساس الإبتلاء مع النتائج. وعن اللقاء بين المطلق والنسبي، أو التشريع يقول ايضاً: "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين"[7]. وإن كان الأمر كذلك، فهل عن إكراه يكون الناس إلى الجنة أو النار؟ لا، وللجواب عن هذا التساؤل يقول سبحانه وتعالى: "قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين"[8]. إذن،وإن كان الله قادراً في المطلق على إكراه الخلق إلى الهداية أو الضلال، فإنه شاء أيضاً كتشريع ألا يدخل الجنة أو النار أحد إلا بعد قيام الحجة عليه أو له وأعمالنا هي الحجة لنا أو علينا: "ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من

---

[1] - النمل ٦٣

[2] - الأنعام ٩٧

[3] - النحل ١٥ , الأنبياء ٣١ , الزخرف ١٠

[4] - الأعراف ١٧٨ , الإسراء ٩٧

[5] - الأنعام ٣٥

[6] - الرعد ٣١ , النحل ٩

[7] - السجدة ١٣

[8] - الأنعام ١٤٩

يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون"[1]. ومن نظر في علاقة المطلق والنسبي في الآية، فسوف لايرى في الآية من تناقض، فسبحانه في المطلق قادر على الهداية أو الإضلال، ولكن كتشريع، سيُسأل الإنسان عن أعماله، لأنه هو الذي أختار الهداية أو الضلال، ومن ثم فلا وجه صحيح للإحتجاج بالمشيئة التي ذكرت في الآية، لأن الله كدستور قد أنكر هذا الإحتجاج، حيث قال على معنى التقريع: "أو تقول لو أن الله هداني لكنت من المتقين"[2]، والضالون في جهنم، احتجوا بالمجهول من المشيئة حيث قالوا: "لو هدانا الله لهديناكم"[3]، وبالتالي فحجتهم باطلة.

فقال محيي الدين: لا، لا، واسمع أيضاً لما يلي: يقول الله:

"ومن يضلل الله فماله من هاد"[4]

"ومن يهد الله فماله من مضل"[5]

"فمن يهدي من أضل الله"[6]

أي بيده تعالى الهداية والضلال: "فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم"[7].

"ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم"[8] "وأن الله يهدي من يريد"[9]. أي ليس الإنسان هو الذي يهدي نفسه، فالهادي هو الله.

قال الشيخ: نعم، نعم، هذا صحيح، وهو منطق التدخل عن طريق "الفضل" أو "العقوبة"، فإن أراد الله إضلال أحد عقوبة له، فَعَل، وإن أراد هداية أحد كفضل أو كاجتباء وإلى ما هنالك، فَعَل، وليس لأحد من الخلق رد هذا العقاب أو الفضل، وهنا بالطبع يكون الاعتقاد بالله الحي، أو مناط "الدعاء" و"اللعن" و"المكر" و"الرضى". وتبياناً للتدخل بالفضل يقول سبحانه: "واذكر ربك إذا نسيت وقل

---

[1] - النحل ٩٣
[2] - الزمر ٥٧
[3] - ابراهيم ٢١
[4] - الزمر ٢٣ , الرعد ٣٣ , غافر ٣٣
[5] - الزمر ٣٧
[6] - الروم ٢٩
[7] - ابراهيم ٤ , المدثر ٣١ , فاطر ٨ , النحل ٩٣
[8] - يونس ٢٥
[9] - الحج ١٦

عسى أن يهدين ربي"[1]، "ومن يؤمن بالله يهد قلبه"[2]، "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا"[3]، "وإن الله لهاد الذين آمنوا إلى صراط مستقيم"[4]، "ويهدي إليه من أناب"[5]، "ويزيد الله الذين اهتدوا هدى والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير مرداً"[6]، "آمنوا بربهم وزدناهم هدى"[7] "و الذين اهتدوا زادهم هدى و آتاهم تقواهم"[8] "فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطاً مستقيماً"[9]، "إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم"[10].

وهذا التدخل الإلهي كما ترونه مبني على فعل العبد، وعلى علاقة قانون التغير وبقاء الإيمان، فمن العبد "الذكر"، و"الإيمان" و"الجهاد" و"الإنابة" و"الاهتداء" و "الاعتصام"، وعمل الصالحات، وبعدها يكون التدخل بالتثبيت أو الهداية أو لزيادة الهداية، ومن تدخل الله لهدايته تراه كعلامة، وقد انشرح صدره للإسلام، ومن تدخل لإضلاله ترى صدره كعلامة، وقد أصبح على الضيق والحرج مع فطرته، وبهذا يقول سبحانه وتعالى: "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء"[11]

فقال عبد الجبار: لا، فليس الأمر كما تظن، فالهداية التي من الله برأيي هي الهداية للثواب والعقاب، والكل أي المؤمنون والكفرة مهتدون لهذا، وهو سبحانه الهادي لهم في الآخرة إلى طريق الجنة أو إلى طريق النار، وإلا فهو الهادي للمهتدين، وعندها كأنه لا فعل له، إلا كتحصيل لحاصل، أم أنَّ، الإيمان والجهاد مثلاً برأيك ليس من الهدى؟ فالإنسان في الدنيا هو الضال وهو المهتدي، ولا تدخل لله في هذا الشأن، طالما هو من شؤون الدنيا، ولقد قال سبحانه وتعالى: "إن الذين

---

[1] - الكهف ٢٤
[2] - تغابن ١١
[3] - العنكبوت ٦٩
[4] - الحج ٥٤
[5] - الرعد ٢٧
[6] - مريم ٧٦
[7] - الكهف ١٣
[8] - محمد ١٧
[9] - النساء ١٧٥
[10] - يونس ٩
[11] - الأنعام ١٢٥

كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً"[1]. أي سيضلهم عن طريق الجنة، ويهديهم إلى طريق النار، كما قال: "احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون، من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم"[2]، وبالمقابل قال تعالى: "والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم، سيهديهم ويصلح بالهم"[3]. وإن كانت الهداية في الدنيا كما تزعم، فكيف تكون الهداية للقتلى؟ وإن لم يكن هذا، إذن فلا تدخل لله في هداية أحد أو إضلاله في الدنيا.

فقال الشيخ: إن هذا التعميم خاطئ، وشؤون القدرة لا يقال بحدٍ لها، فإن شاء الله الهداية كلطف واجتباء وفضل وإلى ما هنالك، فهذا لا يعجزه، وإن شاء عقاب أحد بالإضلال فهذا أيضاً لا يعجزه، وهذا بالطبع تبعاً للذي اختاره الإنسان، وإلا فالتشريع ملغى بالقدرة أو المطلق، وهذا لن يكون، ولو كان الله عاجزاً عن التدخل في الهداية ونحن في الدنيا، لما كان من فرق بينه وبين "عجل السامري" الذي قال الله عنه وعن أصحابه: "ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا ظالمين"[4]. أما أنه تعالى هو الهادي لطريق الآخرة أو الجنة والنار، فهذا أيضاً مبني على موقف الإنسان من الكتب والرسالات التي أرسلها للبشر، وطالما أن الله سبحانه – من جهة أخرى – هو الذي أرسل الكتب والرسل للهداية، فهو عندها الهادي لكل من اتبع الرسل، ولنفس السبب هو المضل لكل من اتخذ غير سبلهم، وبهذا يقول سبحانه وتعالى: "فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة إنهم اتخذوا الشيطان أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون"[5]. أي إن الذين اتخذوا الله وليهم فهم المهتدون بهديه الذي بينه للرسل، وعن القرآن مثلاً يقول تعالى: "يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجكم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم"[6]، وعن هديه أو كتبه التي أرسلها للأنبياء يقول: "فهدى الله الذين آمنوا لِما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم"[7]. أي بما أنزله، كإذن بالإنزال هداهم للحق وصراطه المستقيم: "قل إن

---

[1] - النساء ١٦٨
[2] - الصافات ٢٢ – ٢٣
[3] - محمد ٤ – ٥
[4] - الأعراف ١٤٨
[5] - الأعراف ٣٠
[6] - المائدة ١٦
[7] - البقرة ٢١٣

هدى الله هو الهدى وأمرنا لنسلم لرب العالمين"[1]، "ومن يعتصم بالله فقد هُدي إلى صراط مستقيم"[2]، "أولئك على هدى من ربهم"[3]

وقبل أن يتم الشيخ كلامه قال محيي الدين: ولكن إن كان التدخل يعني أن الله يهدي ويضل في وقت دون وقت، فهذا أيضاً يعتبر كحد للقدرة الإلهية، بينما عدم الحد يجب أن يؤدي إلى التدخل المستمر، وإن كان هذا ولابد، عندها فكل مهتدٍ فهو سبحانه الذي هداه، وكل ضال فهو الذي أضله، وأرجو ألا تقع في التناقض يا شيخنا.

فقال الشيخ: ولكن لتمام العدل المعني بالابتلاء، شاء الله الإرادة للإنسان، وبالمقابل متى شاء التدخل سبحانه فهو القادر، ولكن تبعاً لإرادة الإنسان واختياره، وعن تدخله كعقوبة يقول تعالى: "أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون"[4]. أي بعد أن اتخذ الهوى إلهاً هادياً له، عاقبه الله بالختم الذي به الإضلال، وبما في النفاق من بُعد عن هدى الله قال الله: "فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا"[5]. أي: بنفاقهم أركسهم، أو ردهم إلى الكفر والضلال كعقوبة وتكريس لِما انعقدت عليه قلوبهم: "وما كان الله ليضل قوماً بعد إذا هداهم حتى يبين لهم ما يتقون"[6]. وهذا بالطبع قانون وشرط تشريعي، وبمعرفة "موسى" عليه السلام لهذا الشرط قال مخاطباً ربه: "إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء، وتهدي من تشاء"[7]، وقد تكون الفتنة عن تدخل، وعندها فنحن مع القدرة، ولهذا ندعو الله: "اهدنا الصراط المستقيم"، "صراط الذين أنعمت عليهم"، "ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا"[8]. وعن عقوبة الإضلال لمن تظنه يستحق الهداية يقول الله لرسوله: "إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين"[9]. أي بعلمه بما

---

[1] - الأنعام ٧١
[2] - آل عمران ١٠١
[3] - البقرة ٥٠
[4] - الجاثية ٢٣
[5] - النساء ٨٨
[6] - التوبة ١١٥
[7] - الأعراف ١٥٥
[8] - آل عمران ٨
[9] - القصص ٥٦

عقدوا عليه قلوبهم واختاروه، يكون تثبيتهم على الهدى أو الضلال، "وما أنت بهاد العمي عن ضلالتهم إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون"[١]. فالضلال منهم، إنه "ضلالتهم"، "ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء"[٢]. أي: لو شاء تعالى إرغامهم على الهدى لفعل، ولكن عندها لادين ولا هدى، لأنه لادين ولا هدى بالقهر والجبر، فإرادة الإنسان هي الأساس في التدخل للهداية: "إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من يُضل"[٣]، أي كيف تكون هدايتهم إن اختاروا الضلال لأنفسهم؟، أو كيف لأحدٍ هداية من إذا تدخل الله لإضلاله، وعن العقاب بالضلال للذين كفروا بعد إيمانهم يقول تعالى: "إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا"[٤]، ومن باب العقاب يقول أيضاً: "إن الذين لايؤمنون بآيات الله لايهديهم الله"[٥]،ومن كان مع الشيطان في دروبه، فهو أيضاً معاقب بالضلال: "وزين لهم الشيطان أعمالهم وصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون"[٦]، "فإن الله لا يهدي من يضل"[٧]، "وأن الله لا يهدي القوم الكافرين"[٨]، "إن الله لا يهدي القوم الظالمين"[٩] ، "إن الله لا يهدي من هو كذاب كفار"[١٠]، "فلما أزاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين"[١١]، "بئس مثل القوم الذين كفروا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين"[١٢]، "وأن الله لا يهدي كيد الخائنين"[١٣]. فهؤلاء إذن: "إن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذاً أبداً"[١٤]، فـ "كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم"[١٥]، والذين قتلوا أولادهم: "قد ضلوا وما كانوا

---

[١] - الروم ٥٣ , النمل ٨١
[٢] - البقرة ٢٧٢
[٣] - النحل ٣٧
[٤] - النساء ١٣٧
[٥] - النحل ١٠٤
[٦] - النمل ٢٤
[٧] - النحل ٣٧
[٨] - النحل ٣٧ , ١٠٧ , البقرة ٢٦٤ , المائدة ٦٧
[٩] - القصص ٥٠ , الأحقاف ١٠ , الصف ٧ , البقرة ٢٥٨لا , آل عمران ٨٦ , المائدة ٥١ , التوبة ١٩ , ١٠٩ , الأنعام ١٤٤
[١٠] - الزمر ٣
[١١] - الصف ٥ , المائدة ١٠٨ , المنافقون ٦ , التوبة ٢٤ , ٨٠
[١٢] - الجمعة ٥
[١٣] - يونس ٥٢
[١٤] - الكهف ٥٧
[١٥] - آل عمران ٨٦

مهتدين"[1]، والمكذبين بلقاء الله: "ما كانوا مهتدين"[2]، ومن كان على الهوى، فليقل: "وما أنا من المهتدين"[3]، ومن ينهى عن إقامة الصلاة، يقول الله عنه: "أرأيت إن كان على الهدى"[4] حتماً لا، فهو من الذين أضلهم الله بضلالهم، ومن صد الناس عن سبيل الله فهو ضال[5]، وضال أيضاً من ترك سبيل الله باتباعه ضلال آبائه[6].

قلت: ولكن إن كان الله، قد بيَّن لنا الضالين الذين لن يهديهم، فهل لنا معرفة المهتدين الذين لن يضلهم؟

قال الشيخ: نعم، نعم، فالناس وقد "جاءهم الهدى"[7]، وتبعاً لهدى الله نجد:

المؤمنون هم المهتدون: "فإن آمنوا بمثل ما أمنتم به فقد اهتدوا"[8]

المسلمون هم المهتدون: "فإن أسلموا فقد اهتدوا"[9]

الموقنون بالآخرة هم المهتدون: "أولئك على هدى من ربهم"[10]

المؤمنون الذين لا ظلم في إيمانهم هم المهتدون: "أولئك لهم الأمن وهم مهتدون"[11]

المتبعون الرسل: "هم مهتدون"[12]

المتتبعون للأحسن من القول هم المهتدون: "الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله"[13]

---

[1] -يونس ٤٥
[2] -الأنعام ١٤٠
[3] -الأنعام ٥٦
[4] - العلق ١١
[5] - الزخرف ٣٧
[6] - الزخرف ٢٢
[7] - الإسراء ٩٤ , الكهف ٢٤
[8] - البقرة ١٣٧
[9] - آل عمران ٢٠
[10] - لقمان ٥
[11] - الأنعام ٨٢
[12] - يس ٢١
[13] - الزمر ١٨

"الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون، أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون"[1]

وطالما أن المؤمن على سعي نحو الأفضل أو الأحسن باستمرار، فهو إذن على طلب دائم لكمال الهدى، عسى أن يكون على الهدى كما أراده الله، ولقد قال الله تعالى "إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخشَ إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين"[2]. وبالتدخل الإلهي، يمكن زوال "عسى" ليكون كل الهدى، أو الهدى كله، ولكن لا كزعم من الإنسان، أو بظن عما نراه منه، لأنه هذا أولاً لله وحده، "وهو أعلم بالمهتدين"[3]، ثم للإنسان كعارف لنفسه "بل الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره"

قلت: والآن ما رأيك يا شيخنا لو اختصرت لنا ما سمعناه وفق ما عنيته بالتدخل الإلهي في الدنيا، طالما لا هداية ولا ضلال إلا بهذا التدخل؟

قال الشيخ: نعم، نعم، واعلم أن مراتب التدخل الإلهي بالنسبة للهداية والضلال هي ما يلي:

١) التدخل لبيان وتحديد الهدى والضلال، وذلك بإرساله للرسل والأنبياء والكتب، والهدى عندها هو اتباع ما أراده الله عقيدة وشريعة، والضلال هو ترك سبل الأنبياء، أو ما أنزل الله عليهم، لاتباع سبل أخرى تشريعية كانت أو عقائدية.

٢) التدخل بالألطاف والفضل، لتأييد المهتدين وتثبيتهم على الهدى، وهو ما يعنيه الدعاء والاستغاثة، أو على الإجمال هو ما يعنيه الاعتقاد بالإله الحي.

٣) التدخل بالعقاب وذلك لزيادة ضلال الضالين، حيث إصرارهم على الضلال، ومن بابه "الغضب"، "اللعن"، "الختم" وإلى ما هنالك. والقاعدة أو الأساس لهذا التدخل والذي قبله، هو قوله تعالى: كقانون: "إن الله لا يغيِّر ما بقوم حتى يغيِّروا ما بأنفسهم"[4]

٤) التدخل المطلق: وهو المعني بالاصطفاء والاجتباء، والاعتقاد بالقدرة على القهر، لافرق في ذلك بين الهداية أو الإضلال، ولكن كاعتقاد،لا لإلغاء

---

[1] - البقرة ١٥٦ ــ ١٥٧

[2] - التوبة ١٨

[3] - الأنعام ١١٧ , القلم ٧ , النحل ١٢٥

[4] - الرعد ١١

التشريع أو الإرادة. وبأنواع التدخل هذه يكون افتراق إله الأديان، عن إله الفلاسفة، وبه أيضاً يكون فَهْم طبيعة العدل الإلهي، وفق ما أراده الله لمعنى العدل.

فقال عبد الجبار: أسمعتم ما يقول؟! إنه يقول عجباً: إن الله كما يزعم يهدي المهتدين، ويضل الضالين، أليس المعنى وكأنه لا تدخل؟

واعلموا أن الإضلال الإلهي في هذه الدنيا، هو تسمية الله للضالين بالضالين، وللمهتدين بالمهتدين، وهذا هو كل التدخل، وهذا ما أقول به.

قال الشيخ: لا، فليس المعنى مبني على تحصيل الحاصل، وافهم ما يلي: فطالما الإنسان دائم التغيُّر في طبيعته وأفكاره واعتقاداته، فلن يكون له السعي نحو الأحسن باستمرار إلا إن كان حريصاً على دوام هدايته تبعاً لما أراده الله، ولهذا فهو يدعو الله التثبيت على الهدى، وسبحانه هو المجيب للدعاء، وبالمقابل، من كان على ذنب وخشي اللعن والغضب، فلابد له من التوبة والإنابة وطلب الغفران، وانه سبحانه هو الغفور التواب. وإلا فيجب أن نجرِّد الإيمان من الدعاء وإلى ما هنالك، وأن نجرِّد الله من المغفرة والتوبة والصفح وإلى ما هنالك، ولكننا حينئذ لن نكون مع إله الأديان، وعندها أيضاً لا سعي للأحسن المُطالبين به مادمنا على قيد الحياة. أما من حيث أن إضلال الله وهدايته ليس إلا على معنى التسمية أو الجزاء، فهو صحيح لأنه لولا الذي أنزله سبحانه، ما كان هداية وضلال للتسمية، ولا كان من جزاء وثواب إلهي، ولكن لا تعميم بهذا لنفي التدخل، وإنما هو نوع من أنواع التدخل.

ـ الختم والتدخل الإلهي:

قال أبو الحسن: لا، لا، والصحيح أن الله هو الهادي والمُضّل ولا إرادة للإنسان في هذا الشأن، وإلا فما الذي تقوله يا شيخ عن "الختم" و"الكيد" و"اللعن" و "الطبع" و "الإمراض" و "المكر" و "الإحباط" و"الإغواء" و "التزيين" و "الرين" و"الزيغ". أليس الله هو الفاعل لهذا كله، وإن أنكرت ذلك فأنت حينئذ على الكفر.

وقال محيي الدين: صحيح، صحيح، واسمعوا معي إلى ما يقوله الله، يقول: "إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم"[١]، فهل لاحظتم كيف أن الله هو الفاعل للختم على قلوبهم، فهو سبحانه الذي يجعل القلب على الإيمان أو الكفر، وأين إرادة الإنسان حينئذ؟

فقال الشيخ: قولك أن الله هو الفاعل للختم صحيح، فالختم كما هو ملحوظ عقوبة من عَقَد قلبه على الكفر، أي كاستحقاق للأصل الفقهي القائل: ليس بعد الكفر ذنب، فالختم ليس علَّة الكفر، وإنما هو العقوبة القصوى لمن عقد قلبه على الكفر، حيث لا أمل لصاحبه بالعودة إلى الإيمان ويقول تعالى عمن جعل هواه إلهاً له: "أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون"[٢]. أي إن الله أضله لعلمه تعالى بما انعقد عليه قلبه في اتخاذه الهوى إلهاً له، وبعلمه هذا ختم على سمعه وبصره وقلبه عقوبة له، حتى أصبح لا يعقل إلا ما يأمره به هواه أو إلهه. وعن علاقة الختم بالمطلق أو كمقارنة يقول سبحانه: "قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به"[٣]

أي إن ما أراده الله يكون ولا راد لإرادته من أحد، وبالمعنى المطلق يقول أيضاً: "أم يقولون افترى على الله كذباً فإن يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل ويحق الحق بكلماته إنه عليم بذات الصدور"[٤]. أي إن الله قادر على ختم قلب النبي، وعلى إكراه المشركين على الإيمان، ولكن لا كتشريع، وإنما كمطلق لاحد له،

---

[١] ـ البقرة ٦ ـــ ٧

[٢] ـ الجاثية ٢٣

[٣] ـ البقرة ٤٦

[٤] ـ الشورى ٢٤

وعما سيفعله بأهل جهنم، حتى يصبحوا على الجبر والإكراه يقول الله: "اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون"[١]. وهذا من باب أن الآخرة دار حساب لادار ابتلاء، أما كتشريع في الدنيا، فإن الله لم يشأ الختم على قلب النبي، كما شاء وجود الحجة عن الابتلاء، ولكن لا مناص لنا من الاعتقاد بالمطلق وإلا فلا إيمان ولا فرق بين الله والإنسان.

[١] - يس ٦٥

- الطبع والتدخل الإلهي:

قال عبد الجبار: ولكن الختم والطبع ليس بعقوبة، بل هو علامة على قلوب الكفار حتى تبتعد عنهم الملائكة.

قال الشيخ: لا، فالطبع على القلوب، هو الآخر، نوع من أنواع التدخل بالعقاب لمن عقد قلبه على الكفر: "طبع الله عليها بكفرهم"[1] والذين استحبوا أو فضَّلوا الدنيا على الآخرة: "أولئك طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم"[2]، والذين استمعوا للنبي صلى الله عليه وسلم وآذانهم في أهوائهم: "أولئك الذي طبع الله على قلوبهم"[3] "كذلك نطبع على قلوب المعتدين"[4]، "كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين"[5]، "كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يؤمنون"[6]، "كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار"[7]، والذين تخلَّفوا عن الجهاد: "رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون"[8]، "فهم لا يعلمون"[9]، والمنافقون: "فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون"[10]. وبالنتيجة نقول: أنه لا طبع ولا ختم إلا وهو مسبوق بإصرار الإنسان على المعصية.

---

[1] - النساء ١٥٥
[2] - النحل ١٠٨
[3] - محمد ١٦
[4] - يونس ٧٤
[5] - الأعراف ١٠١
[6] -الروم ٦٠
[7] -غافر ٣٥
[8] - التوبة ٨٧
[9] - التوبة ٩٣
[10] -المنافقون ٣

- اللعن والتدخل الإلهي:

قلت: وماذا عن اللعن والغضب كعقاب؟

فقال الشيخ: فكما أنه لا ختم ولا طبع إلا على فاعل للمعاصي بإصرار، كذلك لا لعن ولا غضب من الله دون معصية تسبقه، فإبليس " لعنه الله"[١] حيث أصر على المعصية، أو وقد عصى: "وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين"[٢]، وبإصرار قوم "عاد" على المعصية لُعنوا: "واتبعوا في هذه الدنيا لعنة"[٣]، وكذلك قوم "فرعون" "واتبعناهم في هذه الدنيا لعنة"[٤]، واليهود لُعنوا: "لعنا أصحاب السبت"[٥]، "فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم[٦]، وباللعنة والغضب "جعل منهم القردة والخنازير"[٧]، وبكفرهم لعنوا: "لعن الذين كفروا من بني إسرائيل"[٨]، "وقالت اليهود يد الله مغلولة غُلت أيديهم ولعنوا بما قالوا"[٩]. أي بسبب قولهم لعنوا. والقاتل عمداً ملعون ومغضوب عليه: "وغضب الله عليه ولعنه"[١٠]، والكافر ملعون: "إن الله لعن الكافرين"[١١]، "لعنهم الله بكفرهم"[١٢]، "أولئك الذين لعنهم الله"[١٣]، "إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله"[١٤]، "فلعنة الله على الكافرين"[١٥]، المنافقون والكفار: "لعنهم الله"[١٦]، المشركون والمنافقون: "غضب الله عليهم ولعنهم"[١٧]، المنافقون: "ملعونين"[١٨]، "إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في

---

[١] - النساء ١١٨
[٢] - الحجر ٣٥ , ص ٧٨
[٣] - هود ٦٠
[٤] - القصص ٤٢
[٥] - النساء٤٧
[٦] - المائدة ١٣
[٧] - المائدة ٦٠
[٨] - المائدة ٧٨
[٩] - المائدة ٦٤
[١٠] - النساء ٩٣
[١١] - الأحزاب ٦٤
[١٢] - النساء ٤٦
[١٣] - النساء ٥٢
[١٤] - البقرة ١٦١
[١٥] - البقرة ٧٩
[١٦] - التوبة ٦٨
[١٧] - الفتح ٦
[١٨] - الأحزاب ٦

الدنيا والآخرة"[١]، والذين يكتمون ما أنزل الله: "يلعنهم الله"[٢]، والذين يرمون المحصنات: "لعنوا في الدنيا والآخرة"[٣]، والذين ينقضون عهد الله: "أولئك لهم اللعنة"[٤]، الكاذبون: "لعنة الله على الكاذبين"[٥]، "لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين"[٦]، الظالمون "عليهم لعنة الله"[٧]، "لعنة الله على الظالمين"[٨]، اليهود "باءوا بغضب من الله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون"[٩]، والذين كفروا: "سخط الله عليهم"[١٠]، "إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم"[١١]، والفار من الجهاد: "فقد باء بغضب من الله"[١٢]، "من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله"[١٣]، الظانين بالله ظن السوء: "غضب الله عليهم ولعنهم"[١٤].

وبعدها نظر الشيخ إلى محيي الدين وهو يقول: هاهي كما رأينا كل الأفعال التي استحقت الغضب واللعن من الله لم تكن إلا من الإنسان، فهو القاتل والكذاب والكافر والمنافق، بل وما كان اللعن كتدخل إلهي إلا مشروطاً بوقوع تلك الأعمال.

وقبل أن يتم الشيخ كلامه قال محيي الدين بلهجة عنيفة: على المجاز، فعلى المجاز نسب الله أفعاله للإنسان.

فقال الشيخ: ولكن لو كان الأمر على المجاز لمَ لعن الله العاصي دون المطيع، ولو كان الله هو الفاعل لأفعال الإنسان ما كان هنالك، غضب ولا لعن، ولا طبع ولا ختم ولا إحباط.

---

١ - الأحزاب ٥٧
٢ - البقرة ١٥٩
٣ - البقرة ١٦١
٤ - الرعد ٢٥
٥ - آل عمران ٢١
٦ - النور ٧
٧ - آل عمران ٨٧
٨ - الأعراف ٤٤
٩ - البقرة ٦١ , آل عمران ١١٢
١٠ - المائدة ٨٠
١١ - الأعراف ١٥٢
١٢ - الأنفال ١٦
١٣ - النحل ١٠٦
١٤ - الفتح ٦

- الإحباط والتدخل الإلهي:

قلت: نعم، نعم، ولكن ما الذي يعنيه الإحباط؟

قال الشيخ: الإحباط بالمصطلح القرآني، هو إذهاب أو إزهاق أجر الأعمال، لتصبح ولا أجر لها، ووقوع هذا العقاب مشروط أيضاً بوجود الفاعل: "ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين"[١]، "وحبط ما صنعوا"[٢]، والذين يموتون على الكفر: "فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة"[٣]، "أولئك لم يؤمنوا فأحبط الله أعمالهم"[٤]، "سيحبط أعمالهم"[٥]، "فحبطت أعمالهم"[٦]، والمشركون: "حبطت أعمالهم"[٧]، "لئن أشركت ليحبطن عملك"[٨]، "ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون"[٩]، وأصحاب المعصية: "فأحبط الله أعمالهم"[١٠]، وأصحاب الملذات الدنيوية: "حبطت أعمالهم"[١١]، القتلة: "حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة"[١٢]، المكذبون والكارهون لما أنزل الله: "حبطت أعمالهم "[١٣]، "فأحبط أعمالهم"[١٤]، والذين يجهرون بأصواتهم أمام النبي صلى الله عليه وسلم حذرهم الله من "أن تحبط أعمالكم"[١٥]. وبالنتيجة فقانون الإحباط يقول: كل عمل دون الصدق في الإيمان فهو باطل، ومهما يكن ذلك العمل. أي لا أجر له عند الله ومهما تكن عظمته.

---

[١] - المائدة ٥
[٢] - هود ١٦
[٣] - البقرة ٢١٧
[٤] - الأحزاب ١٩
[٥] - محمد ٣٢
[٦] - الكهف ١٠٥
[٧] - التوبة ١٧
[٨] - الزمر ١٥
[٩] - الأنعام ٨٩
[١٠] - محمد ٢٧
[١١] - التوبة ٦٩
[١٢] - آل عمران ٢٢
[١٣] - الأعراف ١٤٧
[١٤] - محمد ٩
[١٥] - الحجرات ٢

- التزيين والتدخل الإلهي:

قال محيي الدين: وما رأيكم لو نظرنا بما يعنيه التزيين الإلهي؟ وإن فعلنا عندها سندرك كيف أن الله هو المزيِّن للكفار كفرهم، وللمؤمنين إيمانهم، وإن ثبت هذا، فهو ما يعنيه الجبر، وأين عندها ستكون الإرادة والحرية للإنسان؟

قلت: ولكن ما معنى التزيين؟

قال الشيخ: إن معناه: إعجاب العامل والمفكر والمعتقد، بعمله أو بأفكاره أو باعتقاده، ومن عوقب بالتزيين سيرى سوء عمله حسناً.

قلت: وهل التزيين هو الآخر عقوبة إلهية؟

قال الشيخ: نعم، وهو أيضاً فضل وتثبيت لمن رضي الله عنه، ومن استحق هذا الفضل سيرى الإيمان زينة، وبهذا يقول سبحانه: "ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان

أولئك هم الراشدون، فضلاً من الله ونعمة والله عليم حكيم"[١]. أي بعد أن آمنوا ثبَّتهم الله على الإيمان كفضل منه، بأن زين الإيمان في قلوبكم.

أما عن التزيين كعقوبة للذين كفروا، يقول الله: "إن الذين لا يؤمنون بالآخرى زينا لهم أعمالهم فهم يعمهون"[٢]، "وقيضنا لهم قرناء فزينوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم"[٣]، وكذلك زَيَّن لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم"[٤]. فشركائهم زينوا لهم قتل أولادهم حتى رأوه حسناً، "زين للذين كفروا الحياة الدنيا"[٥]، "زين للذين كفروا مكرهم وصدوا عن السبيل"[٦]، والذين فعلوا النسئ من المشركين: "زين لهم سوء أعمالهم"[٧]. وإضلال الله بالتزيين كعقوبة يؤدي بالكافر للإعجاب بالعمل السيء، أي: "زُيِّن له سوء عمله فرآه حسناً"[٨]، "كذلك زين

---

[١] - الحجرات ٧ – ٨
[٢] - النمل ٤
[٣] - فصلت ٢٥
[٤] - الأنعام ١٣٧
[٥] - البقرة ٢١٢
[٦] - الرعد ٣٣
[٧] - التوبة ٣٧
[٨] - فاطر ٨

للكافرين ما كانوا يعملون"[١]، "كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون"[٢] وصاحب الهوى: "زين له سوء عمله واتبعوا أهواءهم"[٣]، وأصحاب الظن السيء بالله قال الله عنهم: "وزين ذلك في قلوبكم وظننتم ظن السوء وكنتم قوماً بوراً"[٤] ومن أجل تثبيت قانون الاختلاف والتفاوت المؤدي للابتلاء، استخدام الله التزيين إذ يقول: "كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم"[٥] ومن أجل الابتلاء المحدود بين اختيار الدنيا أو الأخرى يقول تعالى: "زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين"[٦]، ثم قال للناس: "اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة"[٧]، وبخصوص الابتلاء مع الزينة قال تعالى: "إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا"[٨]، وبهذا المعنى خاطب الله رسوله قائلاً: "ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا"[٩]، وعن عقاب "فرعون" بالتزيين يقول الله: "وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل"[١٠]. أي بالتزيين كعقاب له صد عن السبيل حيث كان إصراره على الكفر.

ومن إجمال ما سلف نجد أن التزيين هو الآخر مسبوق بالأعمال، فهو لتثبيت المؤمنين بعد أن آمنوا، وصد للكافرين بعد أن كفروا، لأن الله قد زين لهم الكفر قبل أن اختاروه، ومن إدراكنا لما يعنيه التدخل الإلهي بالتزيين، يكون إدراكنا لوسيلة من الوسائل التي يستخدمها الله للهداية أو تثبيتها، وللإضلال أو تثبيته.

قلت:ولكن الشيطان هو الآخر يقوم بالتزيين، وما الفرق إذن بين تزيين الله وتزيين الشيطان؟

وبعد أن فكر الشيخ طويلاً قال: إن التزيين الإلهي كما رأينا إما عن فضل وإما عقوبة، أما الشيطان فلا قصد له بالتزيين إلا إضلال الإنسان وجرُّه نحو

---

[١] - الأنعام ١٢٢
[٢] - يونس ١٢
[٣] - محمد ١٤
[٤] - الفتح ١٢
[٥] - الأنعام ١٠٨
[٦] - آل عمران ١٤
[٧] - الحديد ٢٠
[٨] - الكهف ٧
[٩] - الكهف ٢٨
[١٠] - غافر ٣٧

الكفر: "قال رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين"[1]، أي سيزين للناس أفعال المعاصي حتى يرونها حسنة ليكون لهم الخروج عن سبيل الله، وهذا ما فعله مثلاً بقوم "بلقيس" حتى سجدوا للشمس دون الله: "وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون"[2] وعمَّا فعله بقوم "عاد" و"ثمود" يقول الله: "وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبعدين"[3]، والذين جعلوا لله ما يكرهون والكذبة: "فزين لهم الشيطان أعمالهم فهو وليهم[4]، والذين قست قلوبهم: "زين لهم الشيطان ما كانوا يعملون[5]، والذين خرجوا لقتال المؤمنين: "زين لهم الشيطان أعمالهم"[6]. وتزيين الشيطان هو الآخر لم يكن إلا بعد اختيار الإنسان لهذا الفعل أو ذاك.

---

[1] - الحجر ٣٩
[2] - النمل ٢٤
[3] - العنكبوت ٢٩
[4] - النحل ٦٣
[5] - الأنعام ٤٣
[6] - الأنفال ٤٨

- التدخل الإلهي بالزيغ والغواية:

قلت: نعم،نعم، وماذا عن تدخل الله بالزيغ والغواية؟

قال الشيخ: إن الزيغ هو الآخر يستخدمه الله كجزاء من جنس العمل، يقول الله عز وجل: "فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم"[١]. وقد علَّمنا الله أن ندعوه قائلين: "ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا"[٢]. أي لا تزغ قلوبنا ببعض ذنوبنا، كما بيَّن لنا سبحانه بعض دروب الزيغ قائلاً: "فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله"[٣]. أي إن هؤلاء وأمثالهم معاقبون من الله بزيادة الزيغ في قلوبهم، أو حيث علِم الله أنهم عقدوا قلوبهم على الزيغ لطمهم بالزيادة منه، حتى لا يُرجى لهم العودة للإيمان، وهو نفسه ما عقدوا عليه قلوبهم، هذا ما يقوله العلم المطلق لله.

أما عن الغواية التي بها الخروج عن الحق للباطل نرى أن إبليس بخروجه عن الحق بسبب فتنة الابتلاء: "قال رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين"[٤]. أي سيغوي الناس أو يغريهم بالشهوات حتى يخرجوا عن الحق كخروجه عنه، لما افتتن بالبديهية القائلة حسب رأيه: بأفضلية النار على الطين. وليس الإغواء محدوداً بإبليس فقط، بل والظالمون يغوون أتباعهم[٥] قائلين: "فأغويناكم إنا كنا غاوين"[٦]، "وإخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون"[٧]. أما "نوح" عليه السلام فقد خاطب قومه كتعبير عن المطلق قائلاً: "ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون"[٨]

---

١ - الصف ٥
٢ - آل عمران ٧
٣ - آل عمران ٦
٤ - الحجر ٣٩ , ص ٨٢ , الأعراف ١٦
٥ - القصص ٦٣
٦ - الصافات ٣٢
٧ - الأعراف ٢٠٢
٨ - هود ٣٤

- إمراض القلوب والتدخل الإلهي:

وبعد أن توقف الشيخ عن الكلام، نظر إليَّ ليقول بعدها: واعلم أيضاً أن لله تدخلاً في إمراض القلوب لعقاب أصحابها بزيادة المرض،، فالكذب و النفاق والإفساد في الأرض، كل ذلك وأمثاله من أمراض القلوب، وعن عقاب هؤلاء يقول الله عز وجل: "في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون"[١]وقد تكفل الله بفضح المرضى هؤلاء كعقاب لهم: "أم حسب الذين في قلوبهم مرض أن لن يخرج الله أضغانهم"[٢]، بلى، سيخرج الله اضغانهم أو أحقادهم من صدورهم، حتى تكون واضحة لكل ذي عين، فإن ألقى الشيطان – على سبيل المثال – شيئاً فيما يتمناه الأنبياء، تراهم وقد تمسكوا بما ألقى الشيطان، دون النسخ والإحكام، وبهذا تكون الفتنة والفضيحة لهم، وبهذا قال سبحانه: "ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم"[٣]، وإن أنزلت سورة كمثل آخر، ازداد المؤمنون إيماناً بها، أما المنافقون: "وأما الذين في قلوبهم مرض فزادهم رجساً إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون"[٤] أي: "فزادهم الله مرضاً"، كجزاء من جنس العمل وكذلك: "فإذا أنزلت سورة محكمة وذكر فيها القتال رأيت الذين في قلوبهم مرض ينظرون إليك نظر المغشي عليه من الموت"[٥]، فمن علامات هؤلاء المرضى إذن الخوف من القتال، فهم المنافقون، ومن علاماتهم أيضاً موالاتهم لليهود والنصارى[٦]، وقولهم إن الإيمان خديعة، والمؤمنون مغرر بهم[٧]: "وإذا يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غروراً"[٨]، ولقد هدد الله هؤلاء المرضى بالعقاب بقوله: "لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا"[٩]. وبالتعميم نرى أنه لابد من عقاب المنافقين لمن أراد القوة لجبهته الداخلية.

---

١ - البقرة ١١
٢ - محمد ٢٩
٣ - الحج ٥٣
٤ - التوبة ١٢٥
٥ - محمد ٢٠
٦ - المائدة ٢٢
٧ - الأنفال ٤٩
٨ - الأحزاب ١٢
٩ - الأحزاب ٦٠

- الكيد والتدخل الإلهي:

قلت: وهل أيضاً سنرى بالكيد الإلهي، برهاناً على أن الإنسان هو الفاعل لأفعاله، أم أن المسألة مع الكيد تختلف عما مرَّ معنا؟

قال الشيخ: نعم، نعم، فإن الكيد هو الآخر بمثابة البرهان على أن الإنسان ذا إرادة حرة، وإن كان الكيد يعني إيجاد تدبير خفي لإلحاق السوء والضرر بالغير، هذا معناه أنه متعلق بالإرادة، وللنساء طالما لهن الإرادة فلهن كيد: "قال إنه من كيدكن إن كيدكن عظيم"[١]، والكفار يكيدون: "إنهم يكيدون كيداً"[٢]، وإبراهيم عليه السلام قد استخدم الكيد: "وتالله لأكيدن أصنامكم"[٣]، ويوسف عليه السلام، حذَّره أباه من كيد أخوته: "قال يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً"[٤]، وبالكيد استخدم فرعون السحرة: "إنما صنعوا كيد ساحر"[٥]، "فجمع كيده ثم أتى"[٦] أما الله سبحانه وتعالى، فهو المبطل لكيد أعدائه: "ذلكم وأن الله موهن كيد الكافرين"[٧] أي: "وما كيد الكافرين إلا في ضلال"[٨]، "وما كيد فرعون إلا في تباب"[٩]، "وأرادوا به كيداً فجعلنا هم الأخسرين"[١٠] أو "الأسفلين"[١١]، "فالذين كفروا هم المكيدون"[١٢]، "ألم يجعل كيدهم في تضليل"[١٣]، "إن كيد الشيطان كان ضعيفاً"[١٤]. وبالكيد تحداهم سبحانه: "فإن كان لكم كيد فكيدون"[١٥]، وبالتحدي والوعيد قال: "إنهم يكيدون كيداً، وأكيد كيداً، فمهل الكافرين أمهلهم رويداً"[١٦]،

---

١ - يوسف ٢٨
٢ - الطارق ١٥
٣ - الأنبياء ٥٧
٤ - يوسف ٥
٥ - طه ٦٦
٦ - طه ٦٠
٧ - الأنفال ١٨
٨ - غافر ٢٥
٩ - غافر ٣٧
١٠ - الأنبياء ٧٠
١١ - الصافات ٩٨
١٢ - الطور ٤٢
١٣ - الفيل ٢
١٤ - النساء ٧٦
١٥ - المرسلات ٣٩ , هود ٥٥ , الأعراف ١٩٥
١٦ - الطارق ١٥ ــ ١٦

"فاجمعوا كيدكم ثم أئتوا"[١]، "والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون، وأملي لهم إن كيدي متين"[٢]، ويوسف عليه السلام استغاث بالله من شر الكيد: "قال رب السجن أحب إلي مما يدعونني إليه وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن وأكن من الجاهلين، فاستجاب له ربه فصرف عنه كيدهن إنه هو السميع العليم"[٣]، "إن ربي بكيدهن عليم"[٤]، ولقد دبر الله كيداً أو تدبيراً خفياً لصالح يوسف: "كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك"[٥]. أي حتى لا يأخذ أخاه بشريعة الملك كان ذلك الكيد. وبالنتيجة نجد أن الله سبحانه وتعالى قد فعل الكيد إما لإبطال كيد أعدائه، وإما لعقابهم بكيد أكبر منه، ولو أراد الله إرغام الناس على الهدى بالكيد لفعل، ولكنه الحكيم سبحانه قد شاء الابتلاء كتشريع قائم حتى نهاية الدنيا.

---

[١] - طه ٦٤
[٢] - الأعراف ١٨٢ – ١٨٣ , القلم ٤٥
[٣] - يوسف ٣٣ – ٣٤
[٤] - يوسف ٥٠
[٥] - يوسف ٧٦

- المكر والتدخل الإلهي:

قلت: وما رأيك يا شيخنا إن حدثتنا عن التدخل الإلهي من خلال ما يسمى المكر؟

قال الشيخ: حسن، حسن، واعلموا أن الله سبحانه وتعالى، قد استخدم المكر لابطال مكر أعدائه وأعداء رسله، ولعقابهم على ما مكروا بمكر أعظم منه: "وجزاء سيئة سيئة مثلها"، يقول الله عز وجل: "ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين"[1]، "وقد مكر الذين من قبلهم فلله المكر جميعاً"[2]. أي طالما المكر تدبير خفي، فالمكر بمعناه الكامل ليس إلا لله، لأنه هو المحيط بتدبير غيره وعندها لا مكرلهم، وغيره لا يحيطون بعلمه وتدبيره، هذا هو المكر، ولكن المكر الإلهي لم يذكر كمعلوم لنا إلا كردٍ على مكر، أو كدحر لأعدائه، لا لقهر الناس على الإيمان أو الكفر.

وبعد أن أخذ الشيخ نفساً عميقاً، أردف قائلاً: إن للكفار مكراً عظيماً: "ومكروا مكراً كباراً"[3]، والأغنياء بمكرهم طلبوا الكفر من الضعفاء[4]، وبالمكر طلب المشركون تكفير محمد صلى الله عليه وسلم، أو قتله أو منعه عن نشر الإسلام[5]، ولكن الله هو الأعظم: "وقد مكروا مكرهم وعند الله مكرهم وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال"[6]، ومن كان الله معه فلا خوف عليه: "ولا تك في ضيق مما يمكرون"[7]، وعن موسى عليه السلام يقول الله: "فوقاه الله سيئات ما مكروا وحاق بآل فرعون سوء العذاب"[8]، وعن عقاب المكر بالمكر يقول: "ومكروا مكراً ومكرنا مكراً وهم لا يشعرون، فانظر كيف كان عاقبة مكرهم أنا دمرناهم وقومهم أجمعين"[9]، وعقوبة لهم زين الله لهم مكرهم حتى استحسنوه[10]: "أفأمنوا مكر الله فلا

---

[1] - آل عمران ٥٤ , الأنفال ٣٠
[2] - الرعد ٤٢
[3] - نوح ٢٢
[4] - سبأ ٣٣
[5] - الأنفال ٣٠
[6] - ابراهيم ٤٦
[7] - النحل ١٢٧ , النمل ٧٠
[8] - غافر ٤٥
[9] - النمل ٥٠ ــ ٥١
[10] - الرعد ٣٣

يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون"[1]، وعن عقاب الماكرين لمن أراد الاستزادة فليرجع إلى الآيات التالية: "النحل ٢٥-٢٦، يونس /٢١، الأنعام /١٢٤، فاطر /١٠ / ٤٣"

فقال محيي الدين: ولكن الله يقول: "وكذلك جعلنا في كل قرية أكبر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون"[2]. أي إن الله بالجعل هوا لفاعل أو الخالق لمكر المجرمين، وهذا برهان على أنه الفاعل سبحانه لكل الأفعال، حسنة كانت أو سيئة قبيحة.

قال الشيخ: ولكن "الجعل" قانون، أي أن الله قال كقانون: إن المكر السئ إن وُجد في القرى، فهو بالمنشأ عن كبار المجرمين الموجودين فيها، وبالتالي فالمكر السيء، نوع من أنواع الجريمة، ومن فعله فهو مجرم، يسئ لغيره، كما يسئ لنفسه.

---

[1] - الأعراف ٩٩

[2] - الأنعام ١٢٣

- الحب والرضا والتدخل الإلهي:

قلت: حسن، حسن، ولكن هل الحب والرضا الإلهي، هو الآخر ذو علاقة بالإنسان كفاعل، أم أنه لا علاقة للفعل، مع الحب والرضا؟

قال الشيخ: نعم،نعم، فالحب الإلهي ذو علاقة بالإنسان كفاعل، كعلاقة الشرط بالمشروط، وعن رجل البر يقول الله سبحانه وتعالى: "وأتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى"[١]، ويقول آمراً: "وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين"[٢]، فالإنسان هو المُنفق وهو المُحسن: "والله يحب المحسنين"[٣]، وهو التائب: "إن الله يحب التوابين"[٤]، وهو المتطهِّر "والله يحب المطهرين"[٥]، و"المتطهرين"[٦]، وهو المتقي: "إن الله يحب المتقين"[٧]، وهو القادر على إقامة الظلم أو العدل: "إن الله يحب المقسطين"[٨]، وهو المتبع للرسول أو الكافر به: "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم"[٩]، وهو المتوكل على الله: "إن الله يحب المتوكلين"[١٠]، وهو المطعم لغيره: "ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً"[١١]، وهو المحب والمؤمن: "والذين آمنوا أشد حباً لله"[١٢]، ومن أحب الله، أحبه الله: "يحبهم ويحبونه"[١٣]، وهو المقاتل: "إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله كأنهم بنيان مرصوص"[١٤]. ونفس الشيء نجده مع الرضى الإلهي، فالإنسان بالانفاق يرجو مرضاة الله: "ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله"[١٥]، "يشري نفسه ابتغاء مرضاة

---

[١] - البقرة ١٧٧
[٢] - البقرة ١٩٥
[٣] - آل عمران ١٣٤ , ١٤٨ , المائدة ١٣ , ٩٣
[٤] - البقرة ٢٢٢
[٥] - التوبة ١٠٨
[٦] - البقرة ٢٢٢
[٧] - التوبة ٤ , ٧ , آل عمران ٧٦
[٨] - الحجرات ٩ , المائدة ٤٢ , الممتحنة ٨
[٩] - آل عمران ٣١
[١٠] - آل عمران ١٥٩
[١١] - الإنسان ٨
[١٢] - البقرة ١٦٥
[١٣] - المائدة ٥٤
[١٤] - الصف ٤
[١٥] - البقرة ٢٦٥

الله"[1]، "ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه أجراً عظيماً"[2]، الصادقون: "رضي الله عنهم ورضوا عنه"[3]، والسابقون الأولون: "رضي الله عنهم ورضوا عنه[4]، وموسى عليه السلام يقول: "وعجلت إليك رب لترضى"[5]، وعن الذين آمنوا يقول الله: "لقد رضي الله عن المؤمنين"[6]، "رضي الله عنهم ورضوا عنه"[7]، "أولئك حزب الله"[8]، أما الفاسقون: "فإن الله لا يرضى عن القوم الفاسقين"[9]. وبالنتيجة فالحب والرضا الإلهي،لم يكن إلا عن الأعمال أو بعدها.

---

[1] - البقرة ٢٠٧
[2] - النساء ١١٤
[3] - المائدة ١١٩
[4] - التوبة ١٠٠
[5] - طه ٨٤
[6] - الفتح ١٨
[7] - البينة ٨
[8] - المجادلة ٢٢
[9] - التوبة ٩٦

- القضاء والقدر عقيدة إسلامية:

وبعد أن انتهى الشيخ من كلامه، نادى المؤذن لصلاة العصر. وكما حدث عند صلاة الظهر، حدث عند صلاة العصر، وبقي كل أناس مع إمامهم، دون أن يجمعهم إمام واحد على الصلاة. وعندما كنا نشرب الشاي، بعد آدائنا للصلاة، تنحنح محيي الدين ليقول بعدها: إني أراك يا شيخ، وكأنك لا تؤمن بالقضاء والقدر، ولوكنت مؤمناً بالقضاء والقدر، لما تكلمت بشيء له الخروج عن الجبر، لأن الجبر والقدر – كما هو معلوم – سيان؟ فشأنك غريب عجيب يا شيخنا!

فقال الشيخ وقد أخذ منه الغضب كل مأخذ: لو لم أكن مؤمناً بالقضاء والقدر ما كنت مسلماً، ولكني مسلم مؤمن بالقضاء والقدر، ولقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "لايؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: يشهد أن لا إله إلا الله وأني محمدرسول الله، ويؤمن بالموت، وبالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر"[١]، ولقد قال أيضاً: "لايؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه"[٢]، ولقد جاء جبريل عليه السلام إلى الرسول صلى الله عليه وسلم: "ثم قال: ما الإيمان؟ قال عليه السلام: أن تؤمن بالله ورسوله وملائكته وكتبه ورسوله و اليوم الآخر وأن تؤمن بالقدر خيره وشره. قال: صدقت"[٣] وقد كان "الحسن البصري" يقول: "من كذب بالقدر فقد كذب بالقرآن"[٤]

ولقد قال: "أبو الوفاء": "فإن إنكار القدر إنكار لقدرة الرب"[٥]، لأن القدر قدرة الله، على حد تعبير الإمام "أحمد بن حنبل"، فالمكذب لعقيدة القضاء والقدر إذن كأنه المنكر لوجود الله، ولقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي: "قال الله تعالى: من لم يرضى بقضائي ولم يصبر على بلائي فليلتمس رباً سوائي"[٦]، ولهذا فهو ملعون، ولقد قال الرسول: "ستة لعنتهم، ولعنهم الله وكل نبي كان: الزائد في كتاب الله، والمكذب بقدر الله، والمتسلط بالجبروت، ليعز بذلك من

---

[١] - مختصر سنن الترمذي , كتاب القدر رقم ٢١٤٦
[٢] - نفسه رقم ٢١٤٥
[٣] - ص ٤٩ ج١ الملل و النحل
[٤] - ص ٢٠١ القضاء و القدر بين الفلسفة و الدين
[٥] - ص ٦٤ – ٦٥ شفاء العليل
[٦] - كشف الخفاء , رقم ١٨٩٨

أذل الله ويذل من اعز الله، والمتسلط لحرم الله، والمستحل من عترتي ما حرم الله، والتارك لسنتي"[1]

---

[1] - مختصر سنن الترمذي , كتاب القدر ٢١٥٥

- براهين وجود القدر:

وبعد أن غمزت علياء بعينها عبد الجبار بدلع قالت: ولكن كيف لكم أن تؤمنوا بالقدر، إن كان القدر هو التصميم الإلهي؟ وهل لأحد إدراك الذي في ذهن الله من تصميم قبل أن أصبح في الواقع؟ أي طالما الواقع هو القدر إذن فلا وجود للقدر بالنسبة لنا.

فقال الشيخ: لا، فالقدر موجود، وهو لنا عقيدة خبرية، وهو أيضاً الذي ندرك بعضه في الرؤيا الصادقة، فالرؤيا قدر قبل الحدث، وبالمطابقة يكون تحقق القدر، ولأهمية الاعتقاد بالقدر، بُدئت النبوة بالرؤيا الصادقة، وعن الرؤيا التي تسبق الحدث يقول الله عزوجل: "لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين"[١].

ودخلوا، ودخولهم هو القضاء، أو القدر وقد تحقق، وعن الخبر الذي هو قدر سابق يقول الله: "ألم، غليت الروم، في ادنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون، في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد"[٢]. وكان للروم الغلبة، وبهذا تحقق القدر الذي سبق الغلبة. وتأويل الأحلام هو الآخر، برهان على وجود القدر، ويوسف عليه السلام قد أشار إلى القدر: "علمني ربي"[٣]. أي بتأويل الأحلام عرف ما سوف يكون، والقدر هو وجود مالم يوجد بعد، وعيسى عليه السلام، بالقدر وهو في المهد: "قال إني عبد الله أتاني الكتاب وجعلني نبياً"[٤] و"الكهانة" هي الأخرى ذات علاقة بالبرهان على وجود القدر: "عن عائشة رضي الله عنها، زوج النبي صلى الله عليه وسلم: أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إن الملائكة تنزل في العنان، وهو السحاب، فتذكر الأمر قضي في السماء، فتسترق الشياطين السمع فتسمعه، فتوحيه إلى الكهان، فيكذبون معها مائة كذبة من عند أنفسهم"[٥]، والمتشابه من حيث هو نبأ وخبر عن المستقبل العلمي، هو الآخر من البراهين التي تشير إلى وجود القدر والعلم الإلهي اللامحدود، كإشارته تعالى مثلاً لكروية الأرض والكون،

---

[١] - الفتح ٢٧
[٢] - الروم ١ ــ ٤
[٣] - يوسف ٣٧
[٤] - مريم ٣٠
[٥] - مختصر صحيح البخاري , رقم ٢٢٩٦

وقبل إدراكنا لهذا تجريبياً حيث يقول: "يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا"[١]. وغير ذلك كثير.

١ - الرحمن ٣٣

- القدر والجبر:

قالت علياء: ولكن إن كان الواقع يكون كما كان في القدر أو في علم الله، فهذا يعني إن الواقع مجبر بالقدر، وبالتالي لابد من الجبر لكل من آمن بعقيدة القضاء والقدر، ولو كان الإنسان مثلاً يسير وفق برنامج إلهي يسبق أفعاله، فهذا يعني أن "الجهد الأخلاقي كله عقيماً مجدباً"[1]، لانعدام الإرادة، وعندها أيضاً سيكون انعدام فكرة التطور من التاريخ العلمي والبشري. أما إن قلنا بضرورة إيجاد الفعل الخلقي، أو الإرادة الحرة، إن قلنا بوجوب التطور الذي لا يمكن إنكاره، عندها لابد لنا من إنكار عقيدة القضاء والقدر، وبرأيي أنه لاوجود لهذا العقيدة إلا في رؤوس الكسالى والفاشلين، لأنهم بها يتوارون عن العمل وبذل الجهد، وليس من أمة آمنت بهذه العقيدة إلا وقد قدَّست الجهل وبجَّلت الجهلة، وهاهم المسلمون فلا تراهم إلا وهم في المؤخرة بين الأمم، حتى أصبحنا ولا حضارة لنا إلا الثرثرة التي لا تسمن ولا تغني من جوع، وها هم أصحاب "الكشف" أو الكهانة، موجودون عندنا، وهل للمجتمع سواهم، وهم على ما فيهم من تخريف وخرافات، فهل لهؤلاء من وجود لولا عقيدة القضاء والقدر، بهذه العقيدة انتصر البهاليل وأعلام الجهل على العقلاء، وبها أصبحت العلوم عن كشف ولدنية، أوعن كشف للقدر لا غير، كبديل عن تحصيلها بالعقل والتجربة، وهكذا كان بحوزتنا كل أوهام العلم الشامل، أو قل: كل الجهل والأوهام.

وغضب محيي الدين كثيراً كثيراً، ولما أراد الكلام منعه الشيخ، حيث انطلق بصوته القوي ليقول: لا، لا، فليس من جبر مع القدر، هذا مبدأ، وبهذا المبدأ اختلف الإسلام عن العقائد النظرية المجددة التي ربطت ما بين الجبر والقدر، لأن الإسلام يقول بإله حي، ولم يقل بإله قد نام بعد أن وضع المخطط المعني بالقدر، وبانعدام هذا التمييز، تكمن المغالطة التي ربطت بين الجبر والقدر.

قالت علياء: ولكن ما تقوله من تمييز، ليس بالأهمية التي تدفعنا لتمييز إيمان عن إيمان في قضية القدر، و"الرواقيون" أمام هذه العقيدة مثلاً كالمسلمين ولا فرق، وقانون القدر لديهم "عبارة عن تسلسل العلل والأسباب تسلسلاً يستلزم أن يكون كل حادث نتيجة لعلة، وكل علة مرتبطة بعلة أخرى"[2]، انتهاء بالله، "فالقدر

---

[1] - ص٢٧٤ الجبر الذاتي

[2] - ص ١٦٧ الفلسفة الرواقية

هو العقل الكلي – او الله – من حيث أنه علة عامة لجميع الموجودات"[1]. وبالنتيجة كما يقول "كروسبوس": أنه إذا كانت كل حادثة عن علة، فكل شيء عندها يحدث بقدر، فالعلة والقدر سيان، وإن كان القدر هو المفهوم النهائي للعلل، إذن فهو الجبر، لأنه لا جبر دون جبرية العلل، وإن كان القدر هو العلة المطلقة للأشياء جميعاً، لهذا فلن ينفع التمرد عليه، أو محاولة الخلاص من حُكمه الذي لا مردَّ له، ولقد قال "سنيكا": "الأقدار تهدي من أطاعها وتجرُّ من عصاها"[2]، ولقد قال "كليا نتوس": "ليس أمام الإنسان إلا خيار واحد: إما أن يتبع راغباً مصيره، وإما أن يجبرُّ مصيره على كل ذلك جبراً"[3]، "ولا يملك على أي نحو أن يعارض الألوهية التي قدرت كل شيء وخططت له"[4]، ومن واقع هذه الجبرية قال الرواقيون أيضاً بتمييز العلل الأصلية عن العلل المساعدة، حتى يضمنوا للإنسان الحرية التي لا معنى للفعل الخلقي دونها، ولكنها حرية موهومة لامعنى لها، لأنه مهما تكن الحيل أمام المؤمن بالقضاء والقدر، فسوف لا تكفي هذه الحيل، من الخروج عن جبرية القدر، وبالتالي فلا استطاعة لها على إيجاد الحرية تحت كنف القدر.

فقال محيي الدين: صحيح،صحيح، وبالفعل فإن سلطان القدر لا مرد لها، حتى أن إرادة الله مقيدة به، بل ولا فعل لله إلا إخراج ما كان ليكون كواقع، فالجبر يحكم كل شيء، ابتداء من الطبيعة انتهاء بإرادة الله، مروراً بالإنسان، فكيف إذن لا مساواة بين الجبر والقهر؟

قال الشيخ: ولكن ما الإله الذي آمن به الرواقيون؟ ثم أجاب نفسه: ليس من إله حي عند الرواقيين، فقد أمنوا بوحدة الوجود، "فالله والطبيعة – باعتقادهم – اسمان يدلان على حقيقة شاملة واحدة"[5]، فالطبيعة هي الله! وبالطبع فإن الله عندها ليس بذي إرادة، وبالتالي فالقدر هو المجهول الذي سيقع رغم إرادة الإنسان، وبهذا أصبح القدر كتحصيل الحاصل بلا فرق، وهكذا شأن كل القائلين بوحدة الوجود، حيث لا إرادة لله عندها، لافرق في ذلك بين القائلين بأن الله هو الطبيعة، أو الطبيعة هي الله، أو القائلين بثنائية الذات والمادة، أو الذات والأسماء كما هي عند محيي الدين، لأنه لابد من الجبر مع الإعتقاد بوحدة الوجود، ولولا وحدة الوجود ما كان

---

[1] - ص ١٦٨ نفسه
[2] - ص ٢٩٤ نفسه
[3] - ص ٢٥٠ المشكلات الكبرى
[4] - ص ٢٥٥ نفسه
[5] - ص ١٦٧ الفلسفة الرواقية

من معنى للقدر مع الجبر، والإسلام لا يقول بهذا الإعتقاد، بل بالعكس لأنه والكفر سيان، ولو كان القدر كجبر إلهي، ما أمرنا الله باتخاذ الأسباب أو على الأقل لنهانا عن اتخاذها، ولكن ليس في القرآن من شيء أكد عليه كتأكيده على اتخاذ الأسباب، بل "وكل موضع فيه تضمن الشرط والجزاء، قد أفاد سببية الشرط والجزاء،وهو في القرآن أكثر من أن يستوعب، كقوله: "يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً"، وقوله: "لئن شكرتم لأزيدنكم" ـ٠ وكل موضع رتب فيه الحكم على ما قبله بحرف أفاد التسبيب، وكل موضع تقدم ذُكرت فيه الباء تعليلاً لما قبلها بما بعدها، أفاد التسبيب، وكل موضع صرح فيه بأن كذا جزاء لكذا، أفاد التسبيب، ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة، بل حقيقة"[١]، و"من أعظم الجناية على الشرائع والنبوات والتوحيد إيهام الناس أن التوحيد لا يتم إلا بإنكار الأسباب"[٢]

ثم نظر الشيخ إلى محيي الدين يسأله: أليس كذلك يا محيي الدين؟

فأطرق محيي الدين برأسه إلى الأرض، ولم ينبس ببنت شفه.

---

[١] ـ ص ٣٩٧ شفاء العليل

[٢] ـ ص ٣٩٨ نفسه

- معنى القضاء والقدر في القرآن:

قلت: وما رأيك يا شيخنا لونظرنا الآن في معاني القضاء والقدر في القرآن؟ وبعدها إن شئتم تنظرون إن كان القدر يعني الجبر أم لا؟ طالما لا مشكلة مع هذه العقيدة، إلا إن أصبحت علىمعنى الجبر.

فقال الشيخ: كما تشاءون. فالقدر كما هو معلوم من "قدر"، وقد جاءت لفظة "قدر" في القرآن بمعاني عديدة،وهي كما يلي:

١) "قدر" = الوقت والأجل. وذلك في قوله تعالى: "ألم نخلقكم من ماء مهين، فجعلناه في قرار مكين، إلى قدر معلوم"[١]، "جئت على قدر يا موسى"[٢] "قد جعل الله لكل شيء قدراً"[٣]. أي وقت وأجل.

٢) "قدر" = عِظم. كقوله: "وما قدروا الله حق قدره"[٤]. أي: ما عظموه حق تعظيمه.

٣) "قدر" = قدرة. وذلك من قوله: "إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم"[٥]، "إنا لقادرين"[٦]، "ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره"[٧]، "فسالت أودية بقدرها"[٨]

٤) "قدر" = قتر= حكم = قضى: "وذا النون إذ ذهب فغاضبا فظن أن لن نقدر عليه"[٩]. أي: ظن أن لن نضيّق عليه. وقوله: "الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر"[١٠]. أي إن الله يوسع الرزق ويضيّقه على من شاء.

٥) "قدر" = التصميم = التفصيل والترتيب = المخطط = النظام، "فقدرنا فنعم القادرين"[١]، "فالتقى الماء على أمرٍ قد قدر"[٢]، "إنه فكر وقدر، فقتل كيف قدر،

---

[١] - المرسلات ٢٠ – ٢٢
[٢] - طه ٤٠
[٣] - الطلاق ٣
[٤] - الأنعام ٩١ , الزمر ٦٧ , الحج ٧٤
[٥] - المائدة ٣٤
[٦] - المعارج ٤٠
[٧] - البقرة ٢٣٦
[٨] - الرعد ١٧
[٩] - الأنبياء ٨٧
[١٠] - الرعد ٢٦

ثم قتل كيف قدر"[٣]، "والذي قدر فهدى"[٤]، "وقدرنا فيها السير"[٥]، "والقمر قدرناه منازل"[٦]، "وخلق كل شيء فقدره تقديراً"[٧]. أي قدَّر كل شيء مما خلق وفق ما أراد: "وكان أمر الله قدراً مقدوراً"[٨]. أي كما أراد: "إناكل شيء خلقناه بقدر"[٩]، "فالق الإصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسباناً ذلك تقدير العزيز العليم"[١٠]، "والقمر قدرناه منازل"[١١]، "وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً ذلك تقدير العزيز العليم"[١٢] "من نطفة خلقه فقدره"

٦) "قدر" = خلق: "وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام"[١٣]

٧) "قدر" = قضى: "إلا امرأته قدرنا إنها لمن الغابرين"[١٤]، "نحن قدرنا بينكم الموت"[١٥]

٨) "قدر" = مقدار: "وكل شيء عندها بمقدار"[١٦]، "في يوم كان مقداره ألف سنة"[١٧]، "مقداره خمسين ألف سنة"[١٨]، "وأنزلنا من السماء ماء بقدر"[١٩]، "وما ننزله إلا بقدر معلوم"[٢٠]، "ولكن ينزل بقدر ما يشاء"[٢١]، "والله يقدر الليل

---

[١] - المرسلات ٢٣
[٢] - القمر ١٢
[٣] - المدثر ١٨ ــ ٢٠
[٤] - الأعلى ٣
[٥] - سبأ ١٨
[٦] - يس ٣٩ , يونس ٥
[٧] - الفرقان ٢
[٨] - الأحزاب ٣٨
[٩] - القمر ٤٩
[١٠] - الأنعام ٩٦
[١١] - يس ٧٨
[١٢] - فصلت ١٢
[١٣] - فصلت ١٠
[١٤] - الحجر ٦٠
[١٥] - الواقعة ٦٠
[١٦] - الرعد ٨
[١٧] - السجدة ٥
[١٨] - المعارج ٤
[١٩] - المؤمنون ١٨ , الزخرف ١١
[٢٠] - الحجر ٢١
[٢١] - الشورى ٢٧

والنهار"[1]، "قوارير من فضة قدروها تقديراً"[2]. أي قدورها على مقدار مخصوص.

٩) "قدر" = ليلة القدر: "إن أنزلناه في ليلة القدر"[3]

١٠) "قدر" = أتقن: "أن اعمل سابغات وقدر من السرد"[4]. أي أعمل دروعاً واتقن نسجها.

وبعد أن نظر الشيخ إلي قال: ومن نظر في مجمل هذه المعاني، فسيرى أنها قد اجتمعت على معنى القدرة، فتحديد وقت الذي يكون، أساسه القدرة، والتعظيم، تعظيم للقدرة، والتقتير والتوسعة من شؤون القدرة، والتصميم السابق للإيجاد، والإيجاد، أو الخلق وتحديد المقدار، والإتقان، والقضاء، كل ذلك بقدرة، ولهذا قيل: إن المكذب بالقدر هو المكذب بقدرة الله سبحانه وتعالى. أما الجامع الآخر لهذه المعاني كمدلول اصطلاحي فهو ذي جانبيين: الأول: وهو الذي يخص التصميم أو التقدير: والثاني: يخص الإيجاد أو القضاء وفق حد التصميم، أو وفق كتاب القدر.

فقال محيي الدين: أي أن ما يكون في الوجود، سيكون كما كان في التقدير الإلهي، وهل من معنى للجبر غير هذا المعنى؟ فالقدر والجبر سيان.

وتجاهل الشيخ ما يسمع لينطلق قائلاً: أما القضاء، فمن "قضى"، وقد جاءت "قضى" بالمعاني التالية:

١) قضى = أراد: "وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كنت فيكون"[5]

٢) قضى = أمر: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً"[6]

٣) قضى = خلق: "فقضاهن سبع سموات في يومين"[7]

٤) قضى = أنهى وفرغ: "وقضينا إليه ذلك الأمر"[1]، "فلما قضى موسى الأجل"[2]، "حاجة في نفس يعقوب قضاها"[3]، "أيما الأجلين قضيت"[4]، "فإذا قضيتم

---

[1] - المزمل ٢٠

[2] - الإنسان ١٦

[3] - سورة القدر

[4] - سبأ ١١

[5] - البقرة ١١٧ , آل عمران ٤٧ , مريم ٣٥ , غافر ٦٨

[6] - الإسراء ٢٣

[7] - فصلت ١٢

مناسكم فاذكروا الله"[5] "فإذا قضيت الصلاة فاذكروا الله"[6]، "ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر ثم لا ينظرون"[7] "قل لو أن عندي ما تستعجلون به لقضي الأمر بيني وبينكم"[8]، "ولويعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضي إليهم أجلهم"[9]، "ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدني علماً"[10]، "فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضى ولوا إلى قومهم"[11] "قضى الأمر الذي فيه تستفتيان"[12]، "وقال الشيطان لما فرغ الأمر"[13]، "ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى"[14]، "وكان أمراً مقضياً"[15]، "كان على ربك حتماً مقضياً"[16]

٥) قضى = حكم: "وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله رسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم"[17]، "ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً"[18]، "فلما قضينا عليه الموت"[19]، "فاقض ما أنت قاضٍ إنما تقضي هذه الحياة الدنيا"[20]، "والله يقضي بالحق"[21] "إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة"[22]، "إن ربك يقضي بينهم بحكمه"[23]، "فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط"[1]،

---

[1] - الحجر ٦٦
[2] - القصص ٢٩
[3] - يوسف ٦٨
[4] - القصص ٢٨
[5] - البقرة ٢٠٠
[6] - النساء ١٠٣ , الجمعة ١٠
[7] - الأنعام ٨
[8] - الأنعام ٥٨
[9] - يونس ١١
[10] - طه ١١٤
[11] - الأحقاف ٢٩
[12] - يونس ٤١
[13] - ابراهيم ٢٢
[14] - الأنعام ٦٠
[15] - مريم ٢١
[16] - مريم ٧١
[17] - الأحزاب ٣٦
[18] - النساء ٦٥
[19] - سبأ ١٤
[20] - طه ٧٢
[21] - غافر ٢٠
[22] - يونس ٩٣ , الجاثية ١٧
[23] - النمل ٧٨

"وقضى بينهم بالحق"[2]، "فإذا جاء أمر الله قضى بالحق وخسر هنالك المبطلون"[3]، "ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضي بينهم"[4]، "ولولا كلمة الفصل لقضي بينهم"[5]

٦) قضى = أخبر: "وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواًكبيراً"[6]. أي أخبرناهم لتفسدن.

٧) قضى = نفذ: "ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضي الله أمراً كان مفعولاً"[7]، "ويقللكم في أعينهم ليقضي الله أمراً كان مفعولا"[8]، "وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور"[9]، "وانذرهم يوم الحسرة إذا قضي الأمر وهم في غفلة"[10]، "كلا لمَّا يقض ما أمره"[11]

٨) قضى= القتل والإماتة: "يا ليتها كانت القاضية"[12]، "لا يقضي عليهم فيموتوا"[13]، "ونادوا يا مالك ليقضي علينا ربك"[14]، "فوكزه موسى فقضى عليه"[15]، "فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر"[16]

٩) قضى = عهد: "وما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر"

١٠) قضى= إزالة: "ثم ليقضوا تفثهم". أي ليزيلوا أوساخهم.

---

[1] - يونس ٤٧ , ٥٢
[2] - الزمر ٦٩ , ٧٥
[3] - غافر ٧٨
[4] - الشورى ١٤
[5] - الشورى ٢١
[6] - الإسراء ٤
[7] - الأنفال ٤٢
[8] - الأنفال ٤٤
[9] - البقرة ٢١٠
[10] - مريم ٣٩
[11] - عبس ٢٣
[12] - الحاقة ٢٧
[13] - فاطر ٣٦
[14] - الزخرف ٧٧
[15] - القصص ١٥
[16] - الأحزاب ٢٣

١١) قضى = حدَّد، عيَّن: "هوالذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجلٌ مسمى عنده ثم أنتم تمترون"[١]

١٢) قضى = بلَّغ: "فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها"[٢] أي: لما بلغ منها ما أراد من حاجته زوجناكها.

١٣) قضى = مضى: "ثم اقضوا إلي ولا تنظرون"[٣]. أي امضوا إلي ولا تؤخرون.

وبعد أن نظر الشيخ إلى محيي الدين قال: هذه هي كل آيات القضاء والقدر، وليس من آية ربطت بين القضاء أو القدر والجبر، فليس في القضاء والقدر من جبر وإكراه لإرادة الإنسان.

فضحك محيي الدين وهو يقول: بغض النظر عن التفاصيل، بل كتعقيب أقول: لكن ليست هذه الآيات فقط هي التي ذكرت القضاء والقدر، فقد ذكر القدر أيضاً تحت مصطلح الكتاب، ومن خلال ما يعنيه الكتاب الذي يسبق الوجود، يكون معنى الجبر أو القدر، يقول تعالى: "وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم، وما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون"[٤]. أي إن الهلاك قُدِّر على القرى قبل وجودها، ولكل أمة أجل وعمر محدد، شأنهم في هذا شأن الأفراد. ويقول تعالى: "وما من غائبة في السماء والأرض إلا في كتاب مبين"[٥]. فكل ما سوف يحدث فالله يعلمه قبل حدوثه: "ألم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض إن ذلك على الله يسير"[٦]، "وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البروالبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين"[٧]، وبعلمه الأزلي: "الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تفيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار"[٨]، "وكل شيء أحصيناه كتاباً"[٩]. وعن المصائب التي ستحدث

---

[١] - الأنعام ٢
[٢] - الأحزاب ٣٧
[٣] - يونس ٧١
[٤] - الحجر ٤ ــ ٥
[٥] - النمل ٧٥
[٦] - الحج ٧٠
[٧] - الأنعام ٥٩
[٨] - الرعد ٨
[٩] - نبأ ٢٩

للإنسان يقول تعالى: "قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا"[١]، أي: "إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون"[٢]. وهذا معناه: أن الله منذ الأزل كتب ماسوف يكون قل أو كثر، حتى يوم الفصل، وسلفاً قد حدد سبحانه أهل الجنة وأهل النار، عَمِل الخلق أم لم يعملوا.

فقال الشيخ: العلم الإلهي بما يكون، ومنذ الأزل، هذا مالا ينكره مسلم، ولكن لا جبر للمخلوق بعلم الله الأزلي، ولهذا المعنى مبادئ أساسية لابد من شرحها، ومن خلال هذه المبادئ أيضاً يكون التمييز بين عقيدة القضاء والقدر في الإسلام، عن غيرها من العقائد. فمن ظن أن علم الله محدود بالقبل والبعد، فلابد يظن أن القدر جبر، أي أن الجبر لم يكن إلا عن تشبيه علم الله بتحصيل الإنسان للعلم، ولكن ليس في علم الله ماض ومستقبل، ولا علمه مشروط بوجود الموضوع، لأنه سابق عليه، وقد أخطأ من قال: إن العلم الإلهي يتبع المعلوم، وإنما الموضوع أو المعلوم كوجود مشروط بالعلم، ولهذا سمى نفسه سبحانه الخالق، وبالخلق يكون اندراج الموضوع لا العلم بالزمان، ومن رَبْط الأفعال بالخلق كانت من جهة أخرى مغالطة القول بالجبر، أي إن القول بشيئية الأعمال، هو الذي أدى لارتباطها بالجبر، المعني بالخلق وفق المعلوم،ولقد ضرب الله لنا أمثلة كثيرة عن القدر أو علمه للمستقبل، فالقيامة مثلاً لم تحدث بعد، ولا دخل أهل النار النار، ولكن الله يقول عن المجرمين في جهنم: "ونادوا يا مالك ليقضي علينا ربك قال أنكم ماكثون"[٣] وعلى هذا المنوال راجع: "غافر /٤٧-٥٠، الأعراف / ٤٤، سبأ / ٣٧" أي أن علمه تعالى غير محدود بالزمان، وبهذا المعنى فلنستمع أيضاً لهذا الحوار الذي لم يحدث بعد، بين المؤمنين والمنافقين، يقول الله: "يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل أرجعوا وراءكم فالتمسوا نوراً فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب"[٤]. فهذا الحديث يعلمه الله، ولكن السور لم يخلق بعد، ونفخة الصور لم تحدث بعد، ولنستمع إذن لما يقوله الكفار فيما بعد، أوبعد حدوثها، يقول الله: "ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون، قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا"[٥]. فقد علم الله بقولهم، ولكن

---

[١] - التوبة ٥١
[٢] - الأنبياء ١٠١
[٣] - الزخرف ٧٧
[٤] - الحديد ١٣
[٥] - يس ٥١

النفخة كوجود في الزمان لم تحدث بعد، ولابد أن تحدث، وما علم الله به من الأقوال هو نفسه سيحدث، هذا بالنسبة لنا، أما بالنسبة لعلم الله كمطلق فلا قبل ولابعد، فالكل بالمعنى المطلق حاضر، وعيسى عليه السلام، كمثل آخر، يُسأل يوم الحساب ويجيب، وهذا لم يحدث بعد، ولا سُئل ولا أجاب، ولكنه الله: "وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق، إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب"[١]. فبخصوص عيسى إذن عَلِمنا من الله ما سوف يقوله من جواب، ولكن هل لعِلْمنا هذا أن يجبر عيسى على هذا الجواب، طالما علمنا قد أصبح هو نفسه علم الله؟ لا حتماً، فإن الله علمه وهو يحدث، أو وقد حدث، أما نحن فلا أدراك لنا للمستقبل إلا الخبر، وإلا فلا فرق بين المطلق اللامقيد، والنسبي المحدود أو المقيد بالزمان والمكان، ونفس الشيء يقال بالنسبة لسلوكنا، فإن الله يعلم ماسوف يكون عليه سلوكنا في كل لحظة، ومنذ الأزل، ولكن لاجبر في هذا العلم، لأن "العلم صفة كاشفة وليس صفة مؤثرة، فمن أين يأتي الإجبار والقهر من خلال صفة العلم"[٢]. لقد كتب الله ماسوف يكون، هذا صحيح، وهذا شأن من شؤون العقيدة التي لا إسلام دونها، ولكن لا إسلام بالمقابل دون شريعة، فالشريعة شيء، والعقيدة شيء آخر. أي طالما لا علم لنا بالمكتوب أو القدر، فليس لنا إلا السلوك وفق الشريعة، وما من مولود إلا وولد أبيضاً من كل معرفة، فليس لنا بالولادة معرفة ما مضى ولا بما هو آت،وكل مانعرفه، سيكون لنا عن طريق التجربة: "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون"[٣]. ولقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "مامن مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه، أو يمجسانه"، أو "يشركانه"[٤]. وتعقيباً على هذا الحديث قال "أبو هريرة" رضي الله عنه: واقرؤا إن شئتم: "فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله". والمعنى أن الناس لو تركوا لحكم الفطرة، لكانوا كلهم على الإسلام، ولكن لا حكم قاهر للفطرة، ولهذا مثلاً قد قُهرت بالوالدين وإلى ما هنالك كثير. أما كمعنى مطلق فنقول: أن الإسلام لا يتعارض مع طبيعة الإنسان، أو مع الفطرة التي خُلق عليها. والرسول من جهة

---

[١] - المائدة ١١٦ – ١١٧

[٢] - ص ٣٩ الإنسان مسير أم مخير

[٣] - النحل ٧٨

[٤] - مختصر صحيح البخاري , باب الجنائز , رقم ٦٤٤ , مختصر سنن الترمذي , كتاب القدر , رقم ٢١٣٩ , صحيح مسلم , كتاب القدر , ج١٦ , كشف الخفاء رقم ١٩٩٠

أخرى قد فصل بشكل واضح، لا لبس فيه، ما بين العقيدة والشريعة في كل الأحاديث التي ذكر فيها تحديد أهل الجنة وأهل النار، ولنستمع إلى هذا الحديث الذي يخص التساؤل عن مصير أطفال المؤمنين، طالما الفطرة مما يخص الأطفال، ولنلاحظ جيداً ما يعنيه المطلق في الحديث: "عن عائشة أم المؤمنين قالت: دعي رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جنازة صبي من الأنصار. فقلت: يا رسول الله طوبى لهذا عصفور من عصافير الجنة لم يعمل السوء ولم يدركه. قال: أو غير ذلك ياعائشة إن الله خلق للجنة أهلاً خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم، وخلق للنار أهلاً خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم"[١]. أي إن الرسول نفسه وفق ما يعنيه المطلق، يجهل المكتوب أو المصير، وبالتالي فلا حُكم لنا عما سيكونه الإنسان، حتى مع الأطفال الذين لم يجترحوا المعاصي والذنوب، وهنا لاحكم إلا الله، ولكن هذا المعنى مطلق، وهو يخص الإرادة الإلهية التي لاحد لها بتشريع أو سواه، وللتنويه للمعنى الشرعي بخصوص أطفال المشركين، فلنقرأ أيضاً ما يلي: "عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أولاد المشركين فقال: الله، إذ خلقهم، أعلم بما كانوا عاملين"[٢] و "النووي" يفسر قائلاً: أي "الله أعلم بما كانوا يعملون لو بلغوا، ولم يبلغوا إذ التكليف لا يكون إلا بالبلوغ"[٣]، وبالتالي فالحكم الشرعي تبعاً للمعلوم، أنهم في الجنة، وهذا بالطبع لا يعني أن الرسول صلى الله عليه وسلم، لم يعرف هذا الحكم، أو أنه على حكم مختلف، وإنما أراد التنويه والإشارة إلى الإرادة الإلهية المطلقة مقارنة بالمعلوم الذي لا يحدها، وهذا بالطبع لا يعني التعارض بين الإعتقاد بأن الله حر مطلق الإرادة "فعال لما يريد"، "لا يُسأل عما يفعل"، وبين التشريع الذي على أساسه انتساب الأعمال للإرادة الحرة.

وقبل أن يتم الشيخ كلامه قال محيي الدين: والأحاديث النبوية كلها تؤكد معنى الجبر الأزلي، ولنستمع إلى ما يلي من الأحاديث: يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة. قال: وعرشه على الماء"[٤]

---

١ - صحيح مسلم كتاب القدر ج١٦

٢ - مختصر صحيح البخاري باب الجنائز رقم ٦٦٠ , و خرجه مسلم في باب القدر و معنى كل مولود يولد على الفطرة

٣ - صحيح مسلم ج١٦ ص٢٠٨

٤ - صحيح مسلم باب القدر ج١٦ , مختصر سنن الترمذي كتاب النور رقم ٢١٥٧

: كما قال: "أول ما خلق الله القلم. فقال له: اكتب. قال: رب وما أكتب؟ قال: أكتب مقادير كل شيء"[1]. ولقد قال أيضاً: "جف القلم بما هو كائن"[2]، أو "جرى القلم بما حكم"[3]

: وقال: "السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه"[4]

: وقال: "إن أحدكم يُجمع في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: أكتب عمله، ورزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل منكم ليعمل حتى لا يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع، فيسبق عليه كتابه، فيعمل بعمل أهل النار، ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة"[5]

: ولقد ورد "عن علي قال: كنا في جنازة في بقيع الفرقد فأتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقعدنا حوله ومعه مخصرة، فنكس فجعل ينكت بمخصرته ثم قال: ما منكم من أحد، مامن نفس منفوسة إلا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار،وإلا قد كتبت شقية أو سعيدة. قال: فقال رجل: يا رسول الله أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل. فقال: من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة. فقال: اعملوا فكل ميسر. أما أهل السعادة فييسرون لعمل اهل السعادة، وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل اهل الشقاوة. ثم قرأ: فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى"[6]

---

[1] - كشف الخفاء رقم ١٠٧١

[2] - نفسه

[3] - كشف الخفاء رقم ١٠٧٣

[4] - كشف الخفاء رقم ١٤٧٥

[5] - مختصر صحيح البخاري رقم ١٢٩٤ باب بدء الخلق , و أخرجه مسلم في باب القدر : كيفية خلق الآدمي في بطن أمه , مختصر سنن الترمذي كتاب النور رقم ٢١٣٨

[6] - صحيح مسلم كتاب القدر ج١٦ , مختصر صحيح البخاري رقم ٦٤٦ , مختصر سنن الترمذي كتاب القدر رقم ٢١٣٧

: و"عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: قال رجل: يا رسول الله أيعرف أهل الجنة من أهل النار؟ قال: نعم، قال: فلم يعلم العاملون؟ قال: كل يعمل لما خلق له، أو: ما يسر له"[1]

: "قال عمر رضي الله عنه: يا رسول الله أرأيت ما نعمل: فيه أمر مبتدع، أو ممبتدأ، أو فيما قد فرغ منه؟ فقال: فيم قد فرغ منه، يا ابن الخطاب، وكل ميسرٌ: أما من كان من أهل السعادة فإنه يعمل للسعادة، وأما من كان من أهل الشقاوة فإنه يعمل للشقاء"[2]

: وقال أصحابه في حديث آخر: "ففيم العمل يا رسول الله، إن كان أمر قد فُرغ منه؟ فقال: سددوا وقاربوا، فإن صاحب الجنة يختم له بعمل اهل الجنة، وإن عمل أي عمل. وإن صاحب النار يختم له بعمل أهل النار، وإن عمل أي عمل. ثم قال: فرغ ربكم من العباد "فريق في الجنة وفريق في السعير""[3]

: وعن تحديد الحسنات والسيئات يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل شيء بقدر حتى العجز والكيِّس"[4]

: كما قال صلى الله عليه وسلم: "إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة فزنا العينين النظر وزنا اللسان النطق، والنفس تمنى وتشتهي والفرج يصدق ذلك أو يكذبه"[5]

: وقال رسول الله صلى لله عليه وسلم: "خلق الله الخير وخلق له أهلاً، وخلق الشر وخلق له أهلاً، فطوبى لمن أجرى الله الخير على يديه، وويل لمن أجرى الله الشر على يديه"[6]

وبعد أن انتهى محيي الدين، من رواية هذه الأحاديث نظر إلى الشيخ باستخفاف وهو يقول: وهل لأحدنا بعد هذا كله الزعم بقيمة الأعمال،ووجود الإرادة عند الإنسان؟ لا، فكل شيء قد انتهى وفُرغ منه، فالكفار والمنافقون،وعيسى، كلهم يوم القيامة سيقولون كما عَلِم الله، ولن يكون هنالك من فرق، وبانعدام الفرق يكون

[1] - مختصر صحيح البخاري كتاب القدر رقم ٢٠٤٣
[2] - مختصر سنن الترمذي كتاب القدر رقم ٢١٣٦
[3] - مختصر سنن الترمذي كتاب القدر رقم ٢١٤٢
[4] - كشف الخفاء رقم ١٩٧٥ , صحيح مسلم كتاب القدر ج١٦
[5] - صحيح مسلم كتاب القدر ج١٦ , مختصر صحيح البخاري رقم ١٩٦٧
[6] - كشف الخفاء رقم ١٢١٦

معنى الجبر بأزلية العلم المعنية بقوله صلى الله عليه وسلم: "فيسبق عليه كتابه"، فالجبر والتطابق بين الفعل والمعلوم أو القدر سيَّان، وإلا فهو الكفر الصريح.

وبالتطابق سيكون أهل الجنة إلى الجنة رغماً عنهم، وأهل النار إلى النار رغماً عنهم، ومهما فعلوا، وهو سبحانه – من جهة أخرى – الفاعل لأفعالهم تبعاً للقدر الذي خط لهم، فالشقي شقي قبل أن يولد، والسعيد سعيد قبل أن يولد، ومن كتب عليه السيئات، فلابد أن يجريها عليه، ومن كتب عليه الحسنات فلابد أن يجريها الله عليه، "جفت الأقلام ورفعت الصحف"، ولا تغيير بعدها، وليس لأحدٍ من إرادة، ولا إرادة ولا فعل إلا الله عزوجل.

وأسرع أبو الحسن ليقول: إن هذه الأحاديث لمن تأمل فيها سيرى أن الله هو الخالق لأفعال عباده،وإلا فما الذي يعنيه الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: "فطوبى لمن أجرى الله الخير على يديه، وويل لمن أجرى الله الشر على يديه"؟

وبعد أن تلكأت الكلمات في فمه، اندفعت علياء قائلة: ياإلهي! فكل شيء في الإسلام على الجبر، أهذا هو شأن الخليفة الذي حدثتنا عنه يا شيخنا؟ وأين هي الحرية التي وجدتها ببراهين الأوامر والنواهي؟ طالما لا أوامر ولا نواهي مع الجبر، فليس في الإسلام من حرية، وليس أتعس من المسلم إن آمن بهذا الجبر،وكم هو تافه وعدم، هذا الإنسان، أمام سيف القدر الذي لا يرحم، وأين هو العدل إن كان الله سيحاسب الخلق وقد كتب أفعالهم قبل أن ولدوا؟ فدعكم بالله عليكم من القدر، ودعكم من هذه العقيدة المثبطة للهمم، والقاتلة للعقل، والساحقة لمعنى العدل. فهيا قولوا معي: لا قضاء ولا قدر، والأمر أنف، قبل أن تخسروا العقل والحرية والكرامة، وإلا فأنتم الجناة على أبنائكم وأحفادكم، إن قلدوكم بما اعتقدتم، وكفانا تخلفاً مصدره أمثال هذه العقائد غير الصالحة لتقدم البشر، وإن أردتم التحرر حقاً، فدمروا ما كبلتم به أنفسكم، حطموا القيد، اسحقوا الأغلال، ولا نجاة لكم من الخرافة دون ذلك.

وبعد أن تنهد الشيخ عميقاً عميقاً قال: إن كان لا جبر بالعلم الأزلي، وإن كان لا جبر بما نجهل، وإن كان لا إلغاء للتشريع بالمطلق، وإن كانت العقيدة بمقاصدها، أو لايجاد الفعل الأحسن باستمرار، فكيف عندها يكون الجبر؟ ولكنكم أردتم الجبر حتى تناسيتم كل هذه المبادئ، ومن نظر في الأحاديث التي مرَّت معنا، سيراها على جوانب ثلاثة: الأول: عقائدي، كتعبير عن المطلق. الثاني: تربوي لضمان السعي نحو الأحسن. الثالث: مشترك، أي لبيان العلاقة إن اجتمع المطلق

والتشريع معاً، وبالنتيجة: فلا المطلق يلغي التشريع،ولا التشريع يلغي المطلق، فالعقيدة كمطلق إلى جوار العمل كتشريع، وليس من حديث عن مطلق العلم أو القضاء والقدر، إلا والرسول قد أثبت فيه العمل كطرف لا يُلغى مع اعتقادنا بالقضاء والقدر، ودوماً إن ذكر تحديد المصير، أو الأعمال نراه صلى الله عليه وسلم، وقد دفع التوكل المعني بالجبر بقوله: "اعملوا فكل ميسر لما خلق له"، ولو عدنا للتيسير الذي فسره الرسول بقول الله عزوجل: "فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى"، لرأينا أن التيسير كتدخل إلهي هو الآخر تابع ومشروط بالعمل، وهذا يعني أنه تعالى حي وفعال لمايريد، وأن الإنسان فاعل بإرادته، وهو ما يعنيه الرسول بقوله: "سددوا وقاربوا"، أي مع اعتقادكم بأن الله كمطلق قد حدد أهل الجنة وأهل النار، أو وقد علم بهم، فتحروا أعمالكم لتكون على الطاعات إن أردتم أن تكونوا من اهل الجنة، وإلا فأنتم من أهل النار، وعدم التعارض هذا ما بين التشريع والإعتقاد، مبني بالأساس على جهلنا بالمكتوب: أي: وطالما نحن نجهل إن كنا إلى الجنة أو إلى النار، فنحن إذن مخيَّرون وفق المعلوم بسلوك طريق الجنة أو بسلوك طريق النار، خاصة وقد علمنا بما يؤدي لكل منهما، أو وقد علمنا أنه لا جبر إلا الإحساس بالجبر.

فقال محيي الدين: ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم، قال كمحور: "كل ميسر لما خلق له"، والمحور هو فيما يعنيه الخلق، وبقولنا أن زيداً قد خلق للنار، وعمراً قد خلق للجنة، بالتأكيد، فإن كل منهما حينئذ مجبر على السلوك المؤدي لما خلقا له، أي أن العمل أو التيسير تابع للتحديد لا لسواه، وإن كان ذلك كذلك فهو الجبر بالتأكيد.

قال الشيخ: والغريب أنك حتى الآن يا محيي الدين، لم تستطع التمييز بين ما يعنيه المطلق وما يعنيه التشريع. إن ما خُلق الإنسان له هذا مطلق إلهي، وإلا فليس لله من علاقة مع المطلق،أما نحن فليس لنا إنزال هذا المطلق للواقع المحدود، إن الله يقول خلقت فلاناً إلى النار وفلاناً إلى الجنة، وقوله حق، وهو مانعتقد، أما أن يزعم أحدنا أنه هو أوغيره إلى الجنة أو إلى النار، فهذا ليس له، ولا لأحد من المخلوقات أن يزعم هكذا زعم وهو على الصدق، وعلى هذا الأساس سيكون التيسير بالمطلق تابعاً للتحديد أو للمعلوم، أما كتشريع فهو تابع للعمل، ولقد ورد الكثير من الأحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم،وهي بقصد التمييز بين المطلق والتشريع، وعن المطلق بالتحديد مثلاً نقرأ ما يلي: أنه "لما مات عثمان بن

مظعون قالت أم العلاء رضي الله عنهما والرسول يسمعها: فشهادتي عليك: لقد أكرمك الله. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: وما يدريك أن الله أكرمه؟ فقلت: بأبي أنت يا رسول الله، فمن يكرمه الله؟ فقال: أما هو فقد جاءه اليقين، والله إني لأرجو له الخير، والله ما أدري، وأنا رسول الله، ما يفعل بي. قالت: فوالله لا أزكي أحداً بعده أبداً"[١]

وعن التشريع بالتحديد يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى. قالوا: يا رسول الله، ومن يأبى؟ قال: من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبى"[٢]

وعن ذِكر المطلق والتشريع معاً يقول الرسول إضافة لما سبق من احاديث تحديد المصير: "سددوا وقاربوا وابشروا فإنه لايدخل أحد الجنة بعمله. قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بمغفرته ورحمته"[٣]. وهنا كما يقول الرسول لا تعارض بين العمل المعني بـ "سددوا وقاربوا"، وبين الفصل بين العمل ودخول الجنة. أي من حيث أن العقيدة بمقاصدها فلابد من هذا الفصل إن أردنا إزاحة كل عقبة ممكنة من طريق السعي للأحسن الذي يجب ألا يتوقف مادمنا على قيد الحياة، وبهذا يكون الدخول فيما تعنيه الحكمة من الإعتقاد بالقضاء والقدر، بكل ما تعنيه هذه العقيدة من معنى. وهنا أيضاً يجب ملاحظة أنه بالمطلق لا دخول للجنة بالإستحقاق، أما كتشريع فلابد لداخلها أن تكون أفعاله على تطابق مع ما أمر الله به ونهى عنه، وعن التدخل الإلهي كجانب من المطلق يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إذا أراد الله بعبد خيراً استعمله. فقيل كيف يستعمله يا رسول الله؟ قال يوفقه لعمل صالح قبل الموت". وعن القدر بالمعنى المطلق يقول الرسول: "إن الرجل ليعمل الزمن الطويل بعمل اهل الجنة ثم يختمه بعمل أهل النار ، وإن الرجل ليعمل الزمن الطويل بعمل أهل النار ثم يختم له عمله بعمل أهل الجنة"[٤]. وعن الحكمة العملية من الإعتقاد بالقضاء والقدر يقول الرسول: "إن الرجل ليعمل عمل أهل الجنة فيما يبدو للناس وهو من أهل النار، وإن الرجل ليعمل عمل أهل النار فيما يبدو للناس وهو من اهل الجنة"[٥]

---

[١] - مختصر صحيح البخاري , كتاب الاعتصام بالكتاب و السنة رقم ٦٠١

[٢] - مختصر صحيح البخاري كتاب الاعتصام بالكتاب و السنة رقم ٢١١٧

[٣] - كشف الخفاء رقم ١٤٧ , مختصر صحيح البخاري رقم ١٨٦٨

[٤] - صحيح مسلم كتاب القدر ج١٦

[٥] - نفسه

وإن بحثنا الآن عن القاسم المشترك لهذه الأحاديث الثلاثة، بل ولكل حديث من أحاديث القدر، بل ولكل ما يعنيه الإعتقاد، أو العقيدة، سنجد في حوزتنا القوانين السلوكية التالية:

١) الأمور بخواتيمها: أي على الإنسان طالما هو حي، ألا يتوقف عند عمل حسن ليغتر به دون الإستمرار بالبحث عن الأحسن باستمرار.

٢) لايأس ولا قنوط في علاقة الإنسان بربه، ومهما تكن السيئات التي اقترفها فبالامكان تجاوزها بالإتجاه إلى الله، وإعلان التوبة وطلب المغفرة، طالما لاموت بعد.

٣) ليس لأحد الحكم بمآل غيره إلى الجنة أو النار من خلال مايراه من سلوك ذلك الغير.

٤) العقيدة دوماً بمقاصدها، ودوماً لتحرض الإنسان نحو سلوك ماهو أحسن باستمرار، ومن لم يعرف هذا فلا معرفة له بالعقيدة، و"عن أنس رضي الله عنه: أن رجلاً من أهل البادية أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله متى الساعة قائمة؟ قال: ويلك، وما أعددت لها"

- الحساب على الأعمال لا على المكتوب:

قلت: ولكن ما قولك يا شيخنا بشأن جبرية التطابق بين الأعمال والمكتوب؟

قال الشيخ:وبالمقابل أقول: ماذا إن كان الحساب على ما سجَّل من اعمال، لا على المكتوب في لوح القدر؟ إن كان هذا، فلا جبر عندها،أو عندها سيكون البرهان على أن العلم لا يعني الجبر. واسمعوا لما يلي: يقول الله عزوجل: "وأن عليكم لحافظين، كراماً كاتبين، يعلمون ما تفعلون"[١]، "إنا كنا نستنسخ ما كنتم تفعلون"[٢]، "وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشورا، اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا"[٣]، "إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد، ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد"[٤]، "سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق"[٥]، "ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلا كتب لهم ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون"[٦]، "إن رسلنا يكتبون ماتمكرون"[٧]،"أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون"[٨]، "والله يكتب ما يبيتون"[٩]، "ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك احداً"[١٠]، "يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأرجلهم بما كانوا يعملون"[١١]. وجزماً لارتباط الحساب بالأعمال قال الله كقانون: "هل تجزون إلا ما كنتم تعملون"[١٢]، "وماتجزون إلا ماكنتم تعملون"[١٣]، "وما تكونُ في شأن وماتتلوا منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهودا إذ تفيضون فيه"[١٤]..

---

[١] - الإنفطار ١٠ - ١٢
[٢] - الجاثية ٢٩
[٣] - الإسراء ١٣ – ١٤
[٤] - ق ١٨
[٥] - آل عمران ١٨١
[٦] - التوبة ١٢١
[٧] - يونس ٢١
[٨] - الزخرف ٨٠
[٩] - النساء ٨١
[١٠] - الكهف ٤٩
[١١] - النور ٢٤
[١٢] - النمل ٩٠
[١٣] - الصافات ٣٩
[١٤] - يونس ٦١

فالجزاء بالنتيجة سيكون على المكتوب بعد الأعمال، لا على المكتوب الذي يسبقها في لوح القدر، ولو كان الحكم للجبر لما كان من حساب إلا تبعاً للقدر، ولكن الملاحظ – من جهة أخرى – في كل هذه الآيات طالما تخص التشريع، أنها جميعاً قد نسبت الأعمال إلى أصحابها، ولهذا حقَّت الحجة في المساءلة: "ولله الحجة البالغة".

- لا إحتجاج بالقدر المجهول:

فصرخ محيي الدين قائلاً: لا، لا، فالحجة للمكتوب من القدر لا للأعمال، واسمع يا شيخ لما يلي: "عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: احتج آدم وموسى، فقال موسى: يا آدم، أنت الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، أغويت الناس وأخرجتهم من الجنة. فقال آدم: وأنت يا موسى الذي اصطفاك الله بكلامه، أتلومني على عمل عملته، كتبه الله علي قبل أن يخلق السماوات والأرض. قال: فحج آدم موسى"[١]، أو "قبل أن يخلقني بأربعين سنة"[٢]

فقلت وقد أخذت مني الحيرة كل مأخذ: ولكن إن كانت الحجة للمكتوب من القدر، فما الذي سنقوله إذن للعصاة، إن احتجوا بالقدر احتجاج آدم، فهل ستكون الحجة لهم، ولكن عندها ستنقلب المعاصي لتصبح كطاعات، أي عندها لا تمييز بين الطاعة والمعصية والكل على الطاعة، هذا عجيب!

قال الشيخ: هوِّن عليك يا رجل، لا، لا، فالمسألة ليست كما زعم محيي الدين، فآدم عليه السلام احتج بالقدر بعد أن عَلِم بمشيئة الله، وهذا ما علمه أيضاً محمد صلى الله عليه وسلم وموسى عليه السلام، ولهذا أومِنْ هذا المعلوم كانت الحجة له، أما لو احتج بها قبل هذا العلم، فليس له من حجة. ومن هذا المبدأ استنكر الله تعالى على المحتجين بالقدر، لمَّا احتجوابه وهم يجهلونه، أو وهم يجهلون مشيئة الله، أو وهم على ظن لا صلة له بالعلم، يقول الله: "سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون"[٣]. أي لو كان لكم علم بالذي شئناه إئتونا به، وإلا فحجتكم على باطل مبني على الظن والتخريص، وبهذا الخصوص أيضاً قال تعالى: "وقال الذين

[١] - مختصر سنن الترمذي كتاب القدر رقم ٢١٣٥

[٢] - صحيح مسلم كتاب القدر ج١٦

[٣] - الأنعام ١٤٩

أشركوا لو شاء الله ماعبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل إلا البلاغ المبين"[1]، "وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم مالهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون"[2]. وبالنتيجة: ليس لأحدٍ أن يحتج بالقدر أو المشيئة المجهولة، إلا وهو على الظن الذي لا قيمة له، وليس لنا من يقين إلا عن المعلوم الذي أمرنا تعالى باتخاذه، وعن علاقة المعلوم "أنفقوا" مع المجهول عن الرزق المقدر يقول الله عزوجل: "وإذا قيل لهم انفقوا مما رزقكم الله، قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه إن أنتم إلا في ضلال مبين"[3]. والضلال كما هو واضح، إنما في اتخاذهم المجهول كحجة لتركهم المعلوم كأمر، ولقد قال تعالى: "وطائفة قد أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله يخفون في أنفسهم مالا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم وليبتلي الله مافي صدورهم وليمحص مافي قلوبكم والله عليم بذات الصدور"[4]

أي: "هل لنا من الأمر من شيء" = الجاهلية = نفي الإرادة عن الإنسان = الجبر.

: نفي الإرادة = "ما قتلنا هاهنا". أو لما قُتِل زعماؤنا

: "إن الأمر كله لله" = الإيمان بالمطلق الذي لا ينفي الإرادة = الإيمان بالقدر

: القدر = "قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم" أو مصارعهم.

وبالايمان يكون: "هل لنا من الأمر من شيء" = "إن الأمر كله لله"

وبالنتيجة: الجبر = الجاهلية

: الإيمان = الإرادة المطلقة + إرادة الإنسان.

---

[1] - النحل ٣٥

[2] - الزخرف ٢٠

[3] - يس ٤٧

[4] - آل عمران ١٥٤

فالاحتجاج بالقدر منكر وغير جائز، وقد ذم الله المحتجين به، لأنهم ظنوا أن القدر يعني الجبر، وعمر رضي الله عنه، قد أقام حد الافتراء على اللص لما نسب فعلته إلى جبرية القدر"[١] وآدم إذن حجَّ موسى بقوله: "أتلومني على عمل عملته" بعد علمك بما شاءه الله، أو "أتلومني على أمر قد قدره الله علي" وقد علمت بما قدره الله علي. بهذا حج آدم موسى. ولو كان ابليس هو الآخر عالماً بالمشيئة ولم يسجد لكان مطيعاً بفعله، وآدم لو علم بالمشيئة قبل المعصية، لكان غير مذموم لأكله من الشجرة، ولكن لا علم لهما بالمشيئة، وبالمعلوم كأمر كان العصيان أو الإبتلاء، أي إن العصيان كان برفض الأمر لا تبعاً للمشيئة المجهولة، ولهذا نقول أنه لا جبر بالمشيئة المجهولة أو القدر، لأن الجبر هو الإحساس بالجبر.

فقال محيي الدين: ولكن إن علم القدر فالمسألة عندها ستختلف، فنحن أقصد "أهل الله" نعلم بالقدر قبل وقوعه، ولهذا فأفعالنا كلها طاعات، لافرق في هذا بين طاعة ومعصية، وإن تم إدراك أولياءنا على المعاصي، فهم معها من هذا الباب، أما العوام الذي لا إدراك لهم بحقائق الأمور فيتهمونهم بالعصيان، وعلى التعميم كل من علم بما كتبه الله عليه من المعاصي، فيفعله إن أقدم عليها واجترحها من الطاعات، وهذا بالطبع مخصوص بالأولياء لا لسواهم.

فقال عبد الجبار و الغضب يعلو وجهه ولسانه: كفاك دجلاً وشعوذة أيها الرجل، أما تستحي وأنت تزعم العلو فوق رتبة الأنبياء، فكيف لكم تقديس المعصية أو العصاة بحجة القدر الذي جعلتموه بزعم علمه مساوياً للجبر، وما اعتقادكم بالجبر على الحقيقة، إلا لتنزيه أولياؤكم المزعومين، فسحقاً لكم ولما تعتقدون.

قال الشيخ: صحيح، صحيح، فليس لأحد معرفة القدر، وإن عُلِم بعضه فهو عن طريق الخبر، وليس هذا لأحد بعد انقطاع النبوة، ولنفي اكتساب معرفة القدر بإطلاق يقول "النووي": "وقد طوى الله علم القدر على العالم فلم يعلمه نبي مرسل ولا ملك مقرب"[٢]

وبعد أن قهقه عبد الجبار قال: ولتبرير اهل الدجل لمعرفة القدر قالوا بنبوة الولاية، أو بنبوة العقائد، التي لها بزعمهم الإستمرار بعد محمد صلى الله عليه وسلم، فيا لحمقهم!!

---

[١] - ص ٤٠٨ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام

[٢] - صحيح مسلم كتاب القدر ج ١٦ ص ١٩٦

وبعد أن قلت: أعوذ بالله من شياطين الإنس والجن، سألت الشيخ قائلاً: ولكن أليس لنا من أمثلة عن الأنبياء في اتخاذهم المعلوم دون المجهول من القدر أو الغيب؟

قال الشيخ: نعم، نعم، فالرسول صلى الله عليه وسلم، لا علم له بالقدر أو الغيب، ولهذا فهو في شؤونه الدنيوية كان مستخدماً لعقله تبعاً للمعلوم الذي بين يديه: "أنتم أعلم بشؤون دنياكم"، كما يقول الله عزوجل من جهة أخرى: "قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ماشاء الله ولو كنت أعلم الغيب لا ستكثرت من الخير وما مسني السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون"[١]، كما يقول: "وما أدري ما يفعل بي ولايكم إن اتبع إلا ما يوحي إلي وما أنا إلا نذير مبين"[٢]. فالقدر المغيَّب، أو المشيئة المجهولة، لاعلم للنبي بها، وليس له إلا اتباع ما يوحي إليه كأمر معلوم، وأن ينذر الناس كمهمة معلومة. و"موسى" عليه السلام، هرب تبعاً للمعلوم العقلي الذي أصبح بين يديه: "وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى قال يا موسى إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك فاخرج إني لك من الناصحين، فخرج منها خائفاً يترقب قال رب نجني من القوم الظالمين"[٣]، وبالمعلوم قال "موسى" و "هارون" لما أمرهما الله بالذهاب إلى "فرعون": "قالا ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا أو يطغى"[٤]، ومن اتخاذ "موسى" للمعلوم قال: "ولهم علي ذنب فأخاف أن يقتلون"[٥]، "قال رب إني قتلت منهم نفساً فأخاف أن يقتلون"[٦]، و"هود" عليه السلام، من جهله بالقدر، أو بمشيئة الله، يقول الله: "قالوا أجئتنا لتأفكنا عن آلهتنا فآتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين، قال إنما العلم عند الله وأبلغكم ماأرسلت به ولكني أراكم قوماً تجهلون"[٧]. فما قدَّر الله مجهول لهود، ومهمته كمعلوم هو تبليغ ما أرسل لتبليغه، ومن نفس المبدأ خاطب "نوح" قومه: "ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون"[٨]. فهو يجهل مايريده الله، أوماقدَّره الله بالمعنى المطلق، ولهذا فهو ينصح، ولو علم إرادة الله وما قدَّره ونصح لكان عاصياً

---

[١] - الأعراف ١٨٨
[٢] - الأحقاف ٩
[٣] - القصص ٢٠ – ٢١
[٤] - طه ٤٦
[٥] - الشعراء ١٤
[٦] - القصص ٣٣
[٧] - الأحقاف ٢٢ – ٢٣
[٨] - هود ٣٤

لله، ونصحه عندها من باب العبث الذي لا طائل منه. وعن علاقة المجهول كقدر بالمعلوم من الأوامر الإلهية، يقول الله عزوجل: "كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شرلكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون"[١]. وكأمثلة عما يعنيه المعلوم أمام المجهول كواقع عملي، أو عما تعنيه المساواة بين الجبر والإحساس بالجبر، نجده عند "معبد الجهني" الذي قال له الحجاج بعد أن قيده بالسلاسل: "يا معبد قيدك بقضاء الله؟ قال: يا حجاج ما رأيت أحداً قيدني غيرك فاطلق قيدي"[٢]. والعبرة كما نراها، إنما في قوله: "فاطلق قيدي". أي إن الإنسان تبعاً لهذا المنطق له عتق نفسه من النار أو السعي إليها، وإن كان تحديد العباد بالعلم الإلهي إلى جنة أو نار، إلا أنهم جميعاً يجهلون المصير على اليقين: "فالسعيد لايدري أنه من أهل السعادة، والشقي لا يعلم أنه من أهل الشقاء، والجميع أمام القدر سواء"[٣]، ومن أراد السعادة سعى لها بالمعلوم المؤدي إليها، ومن أراد الشقاء، سعى بالمعلوم المؤدي إليه: "وليس للإنسان إلا ما سعى".

قلت: صحيح، صحيح، و"وليم جيمس" يقول أيضاً: "إن الإنسان يجب أن يعمل من غير أن يلتفت إلا إلى إرادته وتفكيره، وليدع إرادة الله، وما قدَّر الله مادام ذلك غير منكشف له، إن الإحتكام إلى إرادة الله وإلى قدره قبل مباشرة العمل أو في أثناء مباشرته غير مجد، لأننا لا نعلم ماهي إرادة الله، وما هو قدره"[٤]. فعلى الإنسان إذن أن يعمل وفق مالديه من معلوم عقلي وتشريعي، "وليترك للقدر ما قدَّر"[٥]، أما فيما يتعلق بالقدر أو إرادة الله كجبر، فنحن لا نشعر بضغط، ولاإملاء يفرض علينا مالانريد، وإن كان هذا الضغط خفياً، لكنا لانراه ولا نحس به"[٦]. وبالنتيجة فليس لنا إلا ماأردناه، ولا جبر دون الإحساس بالجبر. وبعدها أردفت متسائلاً: ولكني سمعت محيي الدين يقول إن الله مجبر بالمكتوب، ولا إرادة له سوى مايمليه المكتوب أو علمه الأزلي. وأنت يا شيخنا قد قلت إن الله حي ومطلق لايحده قيد، فهل لنا معرفة المزيد عن قضية القدر المتغير، أم أنه لا تغير للقدر؟

---

[١] - البقرة ٢١٦
[٢] - ص ٣١٥ ج١ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
[٣] - ص ٢١٤ القضاء و القدر بين الفلسفة و الدين
[٤] - ص ٤٨ نفسه
[٥] - ص ٤٩ نفسه
[٦] - ص ٤٨ نفسه

- القدر والتغير:

قال محيي الدين: ومن أين يأتي التغير في القدر، إن قال الرسول: "جفت الأقلام ورفعت الصحف"؟ فليس لله من تدخل فيما كتب بعد أن كتب.

قال الشيخ: صحيح، فقد "جفَّت الأقلام ورُفعت الصحف"، ولكن ليس بهذا القول ما يؤدي إلى عدم التغير لما كتب سبحانه، بل بالعكس فهو القادر تعالى على محو ما أراد مما كتب، وعلى إمضاء ما كتب إن شاء ولقد قال سبحانه: "لكل أجل كتاب، يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب"[١]، و"النسخ" هو الآخر كتعبير عن التغيير، يقول الله عزوجل: "ماننسخ من آية أو نُنسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير"[٢]. وبذكره تعالى للقدرة المطلقة، قد عنى أن المكتوب لا يحد من قدرته، أو من حريته المطلقة، وعن الدعاء أو السؤال بالحال والمقال، وإجابة السؤال مع كل الأمم البشرية وغير البشرية يقول الله: "يسأل من في السموات والأرض كل يوم هو في شأن"[٣]، فكل يوم هو في شأن مع المكتوب، أي تبعاً لما يسأله الخلق أو وفقاً للإجابة. وقد روى "ابن جرير" بسنده أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "كان يطوف بالبيت ويقول باكياً: اللهم إن كنت كتبت على شقوة أو ذنباً فامحه، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك أم الكتاب".وعبد الله بن مسعود كان يدعو: "اللهم إن كنت كتبتني في السعداء فاثبتني فيهم، وإن كنت كتبتني في الأشقياء، فامحني من الأشقياء واكتبني في السعداء، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت،وعندك ام الكتاب"، و"ابن قيم" يقول: "ومما ينبغي أن يعلم أنه لا يمتنع مع الطبع والختم والقفل حصول الإيمان، بأن يفك الذي ختم على القلب – ويهديه بعد ضلاله – حتى لو كتب على جبينه الشقاوة والكفر لم يمتنع أن يمحوها ويكتب عليه السعادة والإيمان. فالرب تعالى فعال لمايريد، لا حجر عليه"[٤]

فقال عبد الجبار: لا، فليس من محو، ولا الآية تخص القدر،والمعنى برأيي: أن الله "يمحو عن المؤمنين الصغائر لأنها مغفورة، ويحتمل أنه المنسوخ والناسخ، ويحتمل أنه يمحو مالا مدخل له في الثواب والعقاب ويثبت ماله مدخل في ذلك،

---

[١] - الرعد ٣٨ ــ ٣٩

[٢] - البقرة ١٠٦

[٣] - الرحمن ٢٩

[٤] - ص ١٩٤ شفاء العليل

ويحتمل أنه يمحو ماكتب من آجال وأرزاق من مضى ويثبت ذلك فيمن يبقى ويحدث"[1]. وهذا كله لا علاقة له بالقدر، فالقدر لا يتغير.

قال الشيخ: ولكن قولك هذا يعني الإنكار للقضاء والقدر، لأن من قال بعدم تغير القدر، كأنما قال بانعدامه، لتعود الأمور طبيعية، وعندها سواء قلت بقدرة الله أو بالمقدر أم لم تقل فالمعنى سيان، ناهيك عن أن آية المحو تتكلم عن الآجال، والآجال قدر، أي إن موضوعها يخص المكتوب من القدر، وبهذا فلا تأويل لنزعها عن الموضوع المحدودة به، ثم إن ههنا دقيقة هامة، فصفات الله المطلقة التي منها قوله تعالى: "فعَّال لما يريد"[2]، "يفعل ما يريد"[3]، "لا يُسأل عمَّا يفعل". موقعها هنا رأي مع القدر بمعناه المطلق، لا مع التشريع، والذين اخطأوا، اخطأوا حيث وضعوا هذه الصفات مع الأمور التشريعية دون مكانها الصحيح.

قلت: ولكن كيف للقدر أن يتغير، أو بأي شيء يمكن أن يتغير؟

قال الشيخ: الدعاء كواحد من البراهين على تغير القدر أو المكتوب،ولولا أن الله حي لما كان من إجابة للدعاء، ولَمَا كان من فرق بين الله و"هبل" أو الأصنام التي لا إرادة لها ولا حياة. إن الله حي يسمع ويرى، يحب ويكره، ويجيب الدعاء ويفعل ما يريد، فالدعاء "مخ العبادة"، ولهذا فهو أمر وأصل: "قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم"[4]، "إن ربي لسميع الدعاء"[5]، "وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون"[6]. فالدعاء إذن هو الإيمان بوجود الله، وبه نعرف الله ونميزه عن الآلهة المزعومة، ومن أنكره فقد ساوى بين الآلهة، أو بين الله والأصنام التي لا إرادة ولاقدرة لها. وللتعبير عن الربط بين الدعاء والقدرة يقول تعالى: "أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أإله مع الله قليلاً ما تذكرون"[7]. إن الله هو المجيب لدعاء المضطر، وهو الذي يكشف السوء، وهذا ما لايفعله الشركاء المزعومون عند أهل الشرك، وكل الأنبياء دعوا لله، إبراهيم يدعو ربه: "رب هب

[1] - ص ٢٠٤ تنزيه القرآن عن المطاعن
[2] - البروج ١٦
[3] - الحج ١٤
[4] - الفرقان ٧٧
[5] - ابراهيم ٣٩
[6] - البقرة ١٨٦
[7] - النمل ٦٢

لي من الصالحين"[١]، "ربنا وتقبل دعاء"[٢]. وعن إجابة الله لِما سأل يقول: "الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسماعيل واسحق إن ربي لسميع الدعاء"[٣]، وعن تدخل الله بإجابة الدعاء يقول الله: "فبشرناه بغلام حليم"[٤]، "ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وكلاً جعلنا صالحين"[٥]. فما وهبه الله كان استجابة للدعاء، ومن كرم الإجابة وهبه "يعقوب" زيادة عما طلب، أو إضافة إلى "اسحق". وموسى عليه السلام سأل الله: "قال رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري، وأحلل عقدة من لساني، يفقهوا قولي، واجعل لي وزيراً من أهلي، هارون أخي"[٦]. فأجاب الله: "قال قد أوتيت سؤلك يا موسى"[٧]. موسى وهارون دعيا على فرعون: "ربنا اطمس على أموالهم وأشدُد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم"[٨]،وأجاب الله: "قال قد أجيبت دعوتكما"[٩]، وقوم فرعون: "ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني اسرائيل، فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل هم بالغوه إذا هم ينكثون"[١٠] وعن "أيوب" يقول الله: "وأيوب إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين، فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين"[١١]، وبالاستجابة قال له آمراً: "اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب"[١٢]، وقد جعل الله الإجابة كذكرى للعابدين، ليعلموا أن الله الحي يجيب من دعاه، أو ليعلموا أن قدرته مطلقة لا حدود لها. ولما سأل "زكريا" ربه وبشره بالغلام: "قال ربِّ أنى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر وأمرأتي عاقر قال كذلك الله يفعل ما يشاء"[١٣].أي إن إجابة الدعاء من حكم المطلق، وعن قدرته المطلقة قال

---

[١] - الصافات ١٠٠
[٢] -ابراهيم ٢٠
[٣] -ابراهيم ٣٩
[٤] - الصافات ١٠١
[٥] - الأنبياء ٧٢
[٦] - طه ٢٥ ــ ٣٠
[٧] - طه ٣٦
[٨] - يونس ٨٨
[٩] - يونس ٨٩
[١٠] - الأعراف ١٣٤ ــ ١٣٥
[١١] - الأنبياء ٤٨
[١٢] - ص ٤٢
[١٣] - آل عمران ٤٠

سبحانه: "فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه"[1]، وبالمطلق نقول: إنه لاحد للمطلق بقانون أو سواه، وإجابة الدعاء من حكم المطلق، أي من واقع الصفات المطلقة التي لله. و"جبريل" يقول لـ"مريم" لما احتجَّت بالقوانين الطبيعية: "قال كذلك قال ربك هو علي هين"[2]، و"لوط" دعا ربه، وربه استجاب له: "رب نجني وأهلي مما يعملون، فنجيناه وأهله أجمعين، إلا عجوزاً في الغابرين، ثم دمرنا الآخرين"[3]

فقال محيي الدين: ولكن حتى "الإجابة" هي الأخرى من القدر، فالدعاء مقدَّر، وعندها لا إجابة ولا تدخل، وبالتالي فلا حكم إلا للقدر، وليس من شيء يكون إلا تبعاً للمعلوم من الأزل، فمن أين إذن سيأتي التغير

وقال أبو الحسن: وإن كنت قد أنكرتُ علينا استخدام الله كوسيلة،فكيف بك وقد جعلت الدعاء هنا كوسيلة لتسخير الله فيما نحب ونشاء؟!

قال الشيخ: أما عمَّا أنكرت، فقد أنكرت الجبر الحتمي الذي بين القصد وخلق الأفعال، وليس أحد قد قال بجبرية الإستجابة لأي دعاء، فإن الله حرٌّ شاء الإجابة أم لم يشأ، وبهذا فلا تسخير ولا وسيلة.

فقالت علياء: ولكن القول بحرية الله في الإجابة، عندها سنربط بين ما حدث موافقاً لدعائنا والإجابة، والإجابة عندها هي الموافق، لكن من يدري أن الله هو الذي فعل لنا هذا الموافق؟ ولو كان لكل دعاء إجابة، لكان لنا اليقين بأن الله هو المجيب،وهذا مع الأسف لا وجود له، إذن فلا معنى للدعاء ولا وجود للإستجابة.

وبعد أن نظر الشيخ إلى محيي الدين كأنما يعاتبه قال: اسمعت قولُك؟، فما قالته علياء هو قولُك!! ولكن الدعاء اعتقاد بالمطلق، وللإجابة براهينها ولكن للمؤمنين، ولهذا الغرض جعل الإجابة كذكرى للعابدين، وبالإيمان أيضاً نصدِّق إجابته تعالى لأدعية الأنبياء التي قرأناها، أما من حيث العلم المطلق لله، فهو حاضر، وليس لنا أن نزج القبل والبعد، حتى نقول بما قبل الأزل وما بعده، فالأبد والأزل سيان، وعلمه تعالى لم يزل، وطالما نحن على جهل بعلمه سبحانه، فالاستجابة وفق الشرع وما يعنيه الزمان، إنما هي إجابة للدعاء، وهو ما يعنيه

[1] - الأنبياء ٩٠
[2] - مريم ٢١
[3] - الشعراء ١٦٩ ــ ١٧١

التدخل الإلهي بصفاته المطلقة، أما إن كان لنا العلم فيما أراده الله، عندها فلا دعاء ولا إجابة، وهذه نقطة هامة، وبهذا المعنى قال الله لنوح: "ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون"[١]، أما عما نجهل وهذا لنا بالتأكيد، فالإجابة عندها للدعاء، هذا ما قاله الله أيضاً لأنبيائه لما استجاب لأدعيتهم، وهذا ما يقوله قانون المحو الذي أعلمنا الله به، والرسول كإشارة لتغير المقدَّر يقول: "لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر"[٢]، كما قال: "الدعاء يرد البلاء"[٣]، وكذلك قال: "وإن الدعاء ليلقى القضاء فيعتلجان إلى يوم القيامة" هذا إن حدث القضاء وإجابة الدعاء معاً، وهو ما يسمى بتأجيل القضاء.

قلت: نعم ، نعم، فلا جبر بالقدر إذن، طالما القدر يتغير، ولكن هل من أشياء أخرى لها تغيير المقدَّر؟

قال الشيخ: ولكن لابد ها هنا من ملاحظة هامة وهي: أننا نقول بتغير القدر، ولكن لا لأننا أدركناه حتى عرفنا الذي تغيَّر، فهذا ليس لأحد، وإنما لأن الله قد أعلمنا بقانون التغير من خلال قانون المحو، أي تبعاً لقانون المحو، وتبعاً لما تعنيه الإستجابة المقرونة بالدعاء، نقول بتغير القدر، وطالما أن الدعاء قد يكون بلسان الحال أو بلسان المقال، فقد قال تعالى عن الدعاء بلسان الحال: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"[٤]. أي إن الله لا يغير ما قدَّره على قوم من نعمة أو سوء، إلا إن غيروا ما بأنفسهم: "ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وأن الله سميع عليم"[٥].وقانون المحو عندها يقول: غيِّر ما بنفسك يمحو الله ما قدره لك أو عليك، حسناً بحسن، سيئاً بسيء، وللتذكير بأن هذا من شأن المطلق ختم الآية سبحانه بقوله: "وأن الله سميع عليم". وبالتوبة والاستغفار والعبادة، يتغير المقدَّر، وبهذا قال عزوجل: "إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه أن أنذر قومك من قبل أن يأتيهم عذاب أليم، قال يا قوم إني لكم نذير مبين، ان اعبدوا الله واتقوه وأطيعون، يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون"[٦]. فالعذاب المقدر إذن أو بعضه يرتفع

---

[١] - هود ٣٧
[٢] - مختصر سنن الترمذي كتاب القدر رقم ٢١٤٠
[٣] - كشف الخفاء رقم ١٢٩٧
[٤] - الرعد ١١
[٥] - الأنفال ٥٣
[٦] - نوح ١ ــ ٤

بالمغفرة، أما بعدم الطاعة، أو بعدم الإستغفار والتوبة، فلا رفع ولا تأجيل للعقاب أو لبعضه. وبالمقابل يقول الله على لسان نوح: "فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفاراً، يرسل السماء عليكم مدرارا، ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم أنهاراً"[١]. وهذا كله كما هو ملاحظ، جارٍ وفق علاقة الشرط والمشروط، وبهذه العلاقة الشرطية يقول الله: "وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون"[٢]. ولكن إن تذكرنا أن التوبة تخص المطلق، علمنا حينئذ أنها ليست بالوجوب لكل مستغفر، ولهذا يقول سبحانه وتعالى: "ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء"[٣]، وإلا لأصبح الاستغفار وازعاً لارتكاب المعاصي، طالما لابد من التوبة، ولكن يجب دوماً ألا ننسى أن العقائد دوماً لدفعنا نحو الأحسن، لا للاطمئنان على الأسوأ، وعن الاستغفار يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "من لزم الاستغفار جعل الله له من كل ضيق مخرجاً ومن كل هم فرجاً ورزقه من حيث لا يحتسب"[٤]. أي بما أن "الجعل" يعني وجود مالم يكن، بهذا فالاستغفار يغيِّر المقدر الذي كان، والاستجابة للمستغيثين به سبحانه هي الأخرى من باب الجعل المعني بالمدد، وبهذا كتدخل قال تعالى عن غزوة "بدر": "إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين"[٥]، وعند الحسد بالمقابل قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "كاد الحسد أن يغلب القدر"[٦].

وقبل أن يتم الشيخ كلامه قال محيي الدين: ولكن الرسول قال: "لا يغني حذر من قدر"[٧]، أو: "لا ينفع حذر من قدر"[٨]. وعن "النذر" قال: "النذر لا يقدم شيئاً ولا يؤخره إنما هو شيء يستخرج به من الشحيح"[٩]، وقال: "لايأتي ابن آدم النذر بشيء لم يكن قد قدرته، ولكن يلقيه القدر وقد قدرته له، استخرج به من البخيل"[١٠]، وقد كان يقول بعد صلاته: "ولارادَّ لما قضيت، ولا معطي لما

---

[١] - نوح ١٠ - ١١
[٢] - الأنفال ٣٣
[٣] - الأنفال ٢٧
[٤] - كشف الخفاء ٢٦٠٦
[٥] - الأنفال ٩
[٦] - رواه الطبراني عن أنس , كشف الخفاء رقم ١٩١٧
[٧] - كشف الخفاء ٣١٢٧
[٨] - كشف الخفاء رقم ٣١٥٣ , ٢٠٨٣
[٩] - كشف الخفاء رقم ٢٨٥٣
[١٠] - مختصر صحيح البخاري كتاب القدر رقم ٢٠٤٥

منعت"[١]، أما بالنسبة للدعاء فقد قال "ديكارت": "إننا إذا دعونا الله فإنما ندعوه لا لكي يغير لنا شيئاً من النظام الذي قررته عنايته منذ الأزل، بل ابتغاء تحقيق ما أراده الله منذ الأزل أن يتم بدعائنا"[٢]. وبالتالي فالدعاء لن يغيِّر القدر.

قال الشيخ: ومن الذي قال إن الحذر سبب من الأسباب التي سنَّها الله لتغيير القدر؟ والمعنى الصحيح: أن القدر يقع رغم الحذر، وليس بهذا من نهي عن اتخاذ الحذر، كأسباب طبيعية وفق المعلوم العقلي، ولا النذر أيضاً من تلك الأسباب، أما ما قضاه الله، فلن يُرَدَّ، هذا حق، وكيف يُرَدَّ ما أراده الله، أوما قضى به؟ فحُكْم ما قضاه هوكحُكم ما علِمناه من إرادته، وبهذا قال تعالى لنوح بشأن ابنه: "اعرض عن هذا"، أم بالنسبة لديكارت، فالملحوظ أن ديكارت قد أراد الإحتفاظ أو الجمع بين الدعاء والإله الذي لا إرادة ولا حياة له، وهذا بالطبع ليس مما يعني إله الأديان من قريب أو بعيد.

ولما اقترب عبد الجبار بفمه من أذني قال هامساً: أرأيت المنافق محيي الدين كيف احتج بالنذر على عدم تغير القدر، وهو الذي سنَّ النذور للأضرحة لكل من اراد قضاء حاجته؟ هذا عجيب!

وبعد أن نظر إلينا محيي الدين بدهشة قال مخاطباً الشيخ: ولكن الدعاء يحتاج حسب علم الحقائق إلى فرق أو مسافة بين الخالق والمخلوق، وطالما لا وجود لهذا الفرق على الحقيقة، إذن فلا دعاء، وبالتالي فلا تغيُّر للقدر، فسبحان من لا موجود سواه.

فقال الشيخ: ولكن لا إسلام بوحدة الوجود التي تزعمها، وكيف لا فرق بين المرسل والمرسل إليه، بين الله والكون؟ هذا غريب!!

قال محيي الدين: ولكن إن قلنا بالتغير للقدر فهذا معناه "البُداء"، أي بدى لله مالم يكن يعرف، فغيَّر رأيه تبعاً لما عرف!!

وإن قلنا به، فسوف ننسب الجهل حينئذ لله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قال الشيخ: ولكن الدعاء والإستغاثة والإستغفار، هذا كله، لايعني البداء، ولا تغيُّر القدر يعني الجهل، بل على العكس، فهو العلم والقدرة معاً، وإن لم ننسَ دفع

[١] - كشف الخفاء رقم ٢٩٠٩

[٢] - ص ٣٣١ الفلسفة الرواقية

القبل والبعد عن علم الله، عندها لا علم بعد جهل، وإلا فكيف يجزي المحسنين: "وناديناه أن ياابراهيم، قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين، إن هذا لهو البلاء المبين، وفديناه بذبح عظيم"[1]

فقال محيي الدين: لا، لا، فالآيات التي فيها "لولا"، كلها تنفي التغير عن القدر، فالمكتوب هو المكتوب، ولن يتغير، وبهذا يقول سبحانه وتعالى: "ويستعجلونك بالعذاب ولولا أجل مسمى لجاءهم العذاب"[2] أي ليس بوسع الله أن يستعجل العذاب بعد إذ تمّ تحديد أجله بالمكتوب، كما يقول: "ولولا أن كتب الله عليهم الجلاء لعذبهم في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب النار"[3]. فالحكم للمكتوب، وليس من تدخل لله بعده، وإلا لعذبهم الله بشيء غير المكتوب، ولكن عندها لا قدر ولا مكتوب.

قال الشيخ: ولكن الأجل المسمى، هو يوم القيامة، وهو من قوانين الرواية التي تلغى، وتحديداً بقانون بقاء الأنواع، أجل الله العقاب، أو العذاب الأعظم، أو الحساب المطلق، إلى ذلك اليوم، ورحمة بالعباد ألزم تعالى ذاته العلية بما سنَّه من قوانين، هذا هو موضوع الآية الكريمة، أي إن موضوعها لبيان علاقة المطلق بالتشريع أو المعلوم، أما الآية الثانية: فموضوعها: "الجزاء من جنس العمل"، وبهذا الجزاء أخرج تعالى يهود "بني النضير" من ديارهم، وهذا عقابهم، وإلا لقتلهم، ولكن لبقاء تناسلهم أجَّل لهم العذاب الأعظم ليوم القيامة، إضافة لعقوبة الإجلاء التي كتبها عليهم، أو التي حكم عليهم بها. وبالنتيجة: فكل الآيات التي فيها الاستثناء بـ"لولا" أو "إلا"، قد وردت على هذا الباب الذي فيه بيان القوانين التشريعية المعلومة في علاقتها بالمطلق، أو لبيان وتحديد المعلوم من المشيئة، وهذا أيضاً ما نجده في الآيات التالية لمن اراد الإستزادة: "طه /١٢٩، الشورى / ١٤،/٢١، الأنفال/٦٧-٧٦/، الاسراء / ٥٩-٦٠ /، هود /١١٠/٤٠، فصلت / ٤٥، يونس /١٩ /.

وبعد أن انتهى الشيخ من كلامه: اتصلت" بمتسائل" هاتفياً، وسألته: ما رأيك بالأسباب وتغير القدر يا شيخنا؟

---

[1] - الصافات ١٠٤ ــ ١٠٥

[2] - العنكبوت ٥٣

[3] -الحشر ٣

فقال وكله ثقة: رأيي هو الرأي الوسط، فلا تغير للقدر بإطلاق، ولا جبر للقدر بإطلاق، فالتغير وفق آية المحو يكون للقضاء المعلَّق، أو غير المُبرم الموجود في اللوح المحفوظ، لا الموجود في أم الكتاب، و "يخضع لأي تحويل أو محو وتبدل"[١]. وبناءً عليه فمن الممنوع "قول من يقول: اللهم إن كنت قد كتبني عندك في أم الكتاب شقياً أو مطروداً أو محروماً فامح الله شقاوتي"[٢]، وإلا "فكيف يسوغ للعبد أن يقول لمولاه وخالقه: اللهم أبدل علمك بشقاوتي إلى علمك بسعادتي"[٣]. وكل سلفنا الصالح قد قالوا بهذا الرأي، وأتمنى لو تقرئ سلامي إلى أبي الحسن، الذي كما أرى قد رضي الله عنه!! وأتمنى أيضاً لو علمتَ أن القضاء كمصطلح هو القدر حسب رأيي.

ولما أعلنتُ رأيه أمام الحضور قال الشيخ: أي أن الله حسب رأيه حرٌّ مع اللوح المحفوظ، مجبر في أم الكتاب، أو بالكتاب الذي عنده! أو بعلمه، والمؤسف في الأمر أنه هو القائل: "لا جبر بالعلم"، والأدهى أن العلم الإلهي حسب رأيه قد بقي قليلاً بالزمن، وكيف عندها سيتكلم بالتغير والمحو وهو من شؤون المطلق؟ وبالتالي فالتفسير الصحيح لقوله تعالى: "يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب": أنه طالما أم الكتاب أو الأصل عند الله، فله الحق وهو القادر سبحانه على محو ما شاء في ام الكتاب، وكل ما هو في النُّسخ الأخرى – إن صح التعبير – سيتبع التغير الذي حدث على "أم الكتاب"، وهذا هو الذي قاله عمر بن الخطاب بلسان حاله رضي الله عنه. فمن أين أتانا "متسائل" باللوح المحفوظ، وهو اللامذكور في الآية، أو اللامذكور إلا في آية واحدة، وهي تخص القرآن لا سواه على التحديد؟ وهي: "بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ". وقوله تعالى: "في لوح" قد ورد كما هو ملحوظ على صيغة النكرة أو اللاتحديد، وهذا يعني عدم جواز التحديد لنضع فيه النسخة الأخرى للقدر، أو لنضع فيه ما نشاء ونحب.

---

[١] - ص ٢١٩ الإنسان مسير أم مخير

[٢] - ص ٢١٥ نفسه

[٣] - ص ٢١٦ نفسه

- الرزق والقدر:

قلت: ومارأيكم أيها السادة، في النظر بقضية الرزق، كقضية ميدانية توضح لنا ما سمعناه من آرائكم؟

فقال محيي الدين وكأنما الجواب على طرف لسانه: الرزق قدر ولا معنى غير هذا عند المؤمن، إنه قسمة السماء، ولقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "الرزق مقسوم وكذا الرزق يطلب العبد كما يطلبه أجله"[١]، ولقد قال تعالى: "وفي السماء رزقكم وما توعدون"[٢]. أي في السماء تقدير رزقكم، "وما توعدون" في الجنة أو الآخرة، ولهذا قال أحد أعلامنا وقد تعجب من الذين يكدون ويسعون لطلب الرزق: "رزقي في السماء وأبحث عنه في الأرض"! ولقد قال شاعرنا:

جرى قلم القضاء بما يكون فســيَّان التحرك والسكون

جنون منك أن تسعى لرزق ويرزق في غشاوته الجنين.

فقال الشيخ: صحيح، صحيح، فعلم الله لا تخفى عليه خافية، وكل ما كان للإنسان من رزق فهو قسمته، ولكن لا إحتجاج بالقدر قبل حصول الرزق، لنزعم إسقاط الأسباب، أي طالما القدر مجهول، فلابد من السعي لقراءة ما كتب الله لنامن رزق، أما أن "السماء" في الآية تعني القدر، فهذا ليس بصحيح، لأن المطر لغة، وطالما ينزل من السماء، يسمى "سماء" ولقد قال الشاعر:

"إذا سقط السماء بأرض قوم وعيناه وإن كانوا غضابا"[٣].

وتأكيداً لهذا المعنى يقول الله تعالى: "وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها"[٤]، وعن المطر أو ماء السماء يقول: "رزقاً للعباد و أحيينا به بلدة ميتة"[٥]، "وينزل لكم من السماء رزقاً"[٦]. فالمطر أو الماء – كما هو معلوم – أساس الرزق، وكل ما يؤكل لابد لوجوده من الماء، ولقد قال تعالى: "وكلوا مما

---

[١] - كشف الخفاء رقم ١٣١٨

[٢] - الذاريات ٢٢

[٣] - التفسير الجامع لأحكام القرآن

[٤] - الجاثية ٥

[٥] - ق ١١

[٦] - غافر ١٣

رزقكم الله"[١]، "ورزقكم من الطيبات"[٢]، "كلوا من طيبات مارزقناكم"[٣]، "ورزقناهم من الطيبات"[٤]، "كلوا من رزق ربكم"[٥]، الطعام رزق: "فليأتكم برزق منه"[٦]، "طعام ترزقانه"[٧]. البهائم وفق قانون الحياة القائل: "وجعلنا من الماء كل شيء حي" لابد لها من الماء، وهي من الرزق: " رزقكم من بهيمة الأنعام "[٨] "وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم"[٩]، "وارزق أهله من الثمرات"[١٠]، "وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون"[١١]، "ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً"[١٢]، "يجبى إليه ثمرات كل شيء رزقاً من لدنا"[١٣]. الشراب رزق وهو ماء: "كلوا واشربوا من رزق الله"[١٤]. وبالنتيجة فالرزق مهماكان شأنه فهو من الله، لأنه لا رزق إلا وهو عن الخلق، أو وهو مخلوق لله، فهوسبحانه الرزاق، ولهذا المعنى اقترن الرزق بالخلق: "الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم"[١٥]، وهذا كله كما نرى من قوانين الرواية،من حيث إن الله قد خلق الإنسان، وخلق ما به قيامه واستمرار بقائه، وكل ما به بقاؤه، أو ما ينتفع به فهو رزق للإنسان مخلوق لله أو لمالك الملك: "هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض"[١٦]. أي كل ما هو من ثروات الأرض الباطنية والزراعية والمعدنية، كله مخلوق لله: "قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله"[١٧]، "أفلا تعقلون"[١٨]، "أمن يبدؤا الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء

---

[١] - المائدة ٨٨ , الأنعام ١٤٢ , النحل ١١٤ , النساء ٣٩
[٢] - الأنفال ٢٦ , النحل ٧٢ , غافر ٦٤
[٣] - البقرة ٥٧ , ١٧٢ , ٥٤ , الأعراف ٦٠ , طه ٨١
[٤] - يونس ٩٣ , الجاثية ١٦ , الإسراء ٧٠
[٥] - سبأ ١٥
[٦] - الكهف ١٩
[٧] - يوسف ٣٧
[٨] - الحج ٢٨ , ٣٤
[٩] - ابراهيم ٣٢
[١٠] - البقرة ١٥٦
[١١] - ابراهيم ٣٧
[١٢] - النحل ٦٧
[١٣] - القصص ٥٧
[١٤] - البقرة ٦٠ , يونس ٥٩
[١٥] - الروم ٤٠
[١٦] - فاطر ٣
[١٧] - سبأ ٢٢
[١٨] - يونس ٣٠

والأرض أإله مع الله"[1]. إنه الله، ولا رزاق على الحقيقة إلا هو سبحانه، لأنه لا خالق سواه،: "وكأين من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها وإياكم"[2]، "وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها"[3]، فسبحانه لا إله خالق سواه: "إن الذين تعبدون من دون الله لايملكون رزقاً فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه واشكروا له إليه ترجعون"[4]، "ويعبدون من دون الله مالايملك لهم رزقاً من السموات والأرض شيئاً ولا يستطيعون"[5]. ومن تفرده سبحانه بالخلق او الملك، كان من حقه تعالى التحسين والتقبيح، أو تحديد المباح من المحظور، ولقد تعجب الله عزوجل، من عقلية أصحاب الشرك، لما وضعوا ما خلق الله من رزق لأصنامهم التي لا علم لها ولا عقل ليقول: "ويجعلون لما لا يعلمون نصيباً مما رزقناهم"[6]. أي كيف لهم هذا وهم يعقلون؟ أو كيف يعبدون هذه الآلهة وهم الذين يرزقونها، أو وهي عاجزة عن الخلق أو إرزاقهم. والذين زعموا أنهم على سلطة في التحريم والتحليل هم الخاسرون والمفترون، وهؤلاء: "حرموا مارزقهم الله افتراء على الله"[7]، "قل أرأيتم ماأنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً قل الله أذن لكم أم على الله تفترون"[8]، "قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق"[9] أي كيف لهم هذا إن لم يحرمها الله؟

وأطرق عبد الجبار برأسه إلى الأرض، وبعد أن فكر طويلاً طويلاً قال: إن اقتران اسمه تعالى الرزاق بالخالق، هذا صحيح، ولكن ليس من تحديد لماسوف يكون لزيد وعمرو من رزق، وإلا ما طلب سبحانه من الأغنياء أو المؤمنين أو المتقين الإنفاق على الفقراء، إن طلبه تعالى لهذا الإنفاق إنما يتبع اختلاف قدرات الناس في كسب الرزق، لا لاختلاف المقسوم من الرزق، فالرزق لن يكون إلا بأسبابه، وعن ارتباط الرزق بالسعي أو الأسباب يقول سبحانه: "هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور"[10]. أي ليس لأحد

---

[1] - النمل

[2] - العنكبوت ٦٠

[3] - هود ٦

[4] - لعنكبوت ١٧

[5] - النحل ٧٣

[6] - النحل ٥١

[7] - الأنعام ١٤٠

[8] - يونس ٥٩

[9] - الأعراف ٣٢

[10] - الملك ١٥

إن سكن مكانه الأكل من الرزق، أومما خلقه الله للأكل، لأن الرزق لن يأتي إليك دون السعي إليه، وإلا لأمطرت السماء لنا بالذهب والفضة. وها هي الجنة أو الآخرة بما فيها من رزق. فرزقها لن يكون إلا لمن سلك دروبها سعياً وجهداً: "ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً قد أحسن الله له رزقاً"[١]. فهذا الرزق مشروط إذن بالإيمان والعمل الصالح، أي بالسعي لما فيها من رزق، وأهل الجنة يقولون: "إن هذا لرزقنا ماله من نفاذ"[٢]. أي بما كان لهم من سعي حق لهم أن يقولوا: "رزقنا"، وكنتيجة وثمرة لهذا السعي قال تعالى: "وأمددناهم بفاكهة ولحم مما يشتهون"[٣]، "ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا"[٤]. أي كاستحقاق كان لهم ذلك الرزق، وبمعنى الإستحقاق المشروط بالسعي يقول تعالى: "ومن تقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحاً نؤتها أجرها مرتين واعتدنا لها رزقاً كريماً"[٥]، كما يقول: "ليجزي الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك لهم مغفرة ورزق كريم"[٦]، وعن الإيمان من حيث هو سعي لرزق الآخرة يقول الله: "فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة ورزق كريم"[٧]، والطيبون والطيبات، أي ذوي الأعمال الصالحة: "لهم مغفرة ورزق كريم"[٨]، وعباد الله المخلصين: "أولئك لهم رزق معلوم"[٩]، والشهداء: "أحياء عند ربهم يرزقون"[١٠]، وأهل الجنة جزاء لأعمالهم: "يرزقون فيها بغير حساب"[١١]، وبما يعنيه الإستحقاق حرمها على الكافرين[١٢].

فقال الشيخ: إن الرزق مقسوم، هذا صحيح، وهو ما تعنيه العقيدة، أما كتشريع فعلى القضاء يكون معنى الرزق المقسوم، أي ما كان رزقاً لنا فهو نصيبنا، وهنا يكون حظور المبدأ الرابط ما بين العقائد والمقاصد، وليس لأحد

---

[١] - الطلاق ١١
[٢] - ص ٥٤
[٣] - الطور ٢٢
[٤] - مريم ٦٢
[٥] - الأحزاب ٣١
[٦] - سبأ ٤
[٧] - الحج ٥٠ , الأنفال ٤ , ٧٤
[٨] - النور ٢٦
[٩] - الصافات ٤٠
[١٠] - آل عمران ١٦٩
[١١] - غافر ٤٠
[١٢] - الأعراف ٥٠

المعرفة سلفاً بما يكون له من رزق، حتما وإن سعى وقدر، فهذا من شؤون الغيب: "لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخيرات"، فالقدر غيب، والسعي مطلوب،كما هو مطلوب مراعاة شروطه التي لابد من الأخذ بها، إن الله وحده هو الذي يعلم سلفاً ما يكون لنا من رزق، إنه القدر، وبتحديد الرزق كمطلق بالمخلوق فهو الرزاق، فمهما أوتينا ومهما أنفقنا فهو مما خلقه لنا من رزق، أما عن الإنفاق فقوانين الإبتلاء هي حدُّه، وكيف لايكون الإبتلاء هو الأساس في الإنفاق إن كان الله لم يخلق الكون كله إلا لهذا الغرض، وتبعاً لقانون التفاوت، يقول الله عزوجل: "والله فضل بعضكم على بعض في الرزق"[1]. أي إن الله شاء أن يكون التفاوت في الرزق بين العباد، ليتم معنى الإبتلاء، ولا فرق لهذا بين ما تعنيه قسمة القدر، أو ما يعنيه اختلاف الناس في السعي، والمهم كقصد أن ما رزقنا الله إياه أو ما اكتسبناه لم يكن لنا إلا للإبتلاء، ومن باب الإبتلاء، ومن باب أنه مالك الملك حدد سبحانه سبل الإنفاق، وبهذا التحديد يكون ما تعنيه الطاعة أو المعصية، ولقد قال تعالى: "وانفقوا من مارزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين"[2]

فقلت وقد أخذت مني الحيرة كل مأخذ: ولكن لم قال تعالى: "رزقناكم"، وهو الذي لم ينهانا عن السعي؟ أي بعد أن اكتسبنا الرزق كنتيجة للسعي، يقول الله: "رزقناكم"، أليس في هذا من تناقض؟

قال الشيخ: لا، لاتناقض، ففي المطلق:

الرزق =المخلوق. الرزاق = الخالق. الرزق = المقدَّر = العلم

وبما يعنيه التدخل، فلا راد لإرادته تعالى، أي لا رزق لنا إن آمنا بالتدخل إلا وهو الذي قسمه الله لنا، وهو أيضاً ما يعنيه القدر، وبهذا فهو الرزاق ولاتعارض مع السعي، لأنه مهما يكن سعينا فليس لنا اكتساب مالم يرده الله لنا. ولكن اعلم أن هذا كله من باب الإعتقاد، وطالما الإعتقاد لقصد، فهذا ما نراه أيضاً في قضية الإنفاق، فالإنسان كما هو معلوم شحيح بخيل بطبيعته، ولهذا فهو يخشى الإملاق إن أنفق، وهنا يأتي دور الإعتقاد أو الإيمان للتغلب على هذه الطبيعة، وبهذا يقول سبحانه و تعالى: "الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون"[3].

---

[1] - النحل ٧١

[2] - المنافقون ١٠

[3] - البقرة ٣

أي: من آمن أن الله هو الرزاق الذي لا ينفذ رزقه، فسوف لا يخشى الفقر أو الإملاق إن أنفق، وبهذا يتميز المؤمنون عمن سواهم، والمؤمنون هم : "الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون"[١]، و"أولوا الألباب" المؤمنون: "أنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية"[٢]، "قل لعبادي الذين آمنوا يقيمون الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية"[٣]، "والمقيمي الصلاة ومما رزقناهم ينفقون"[٤]، و الذين آمنوا "مما رزقناهم ينفقون"[٥] . وإضافة لثقة المؤمنين بالرزاق الذي برهنوا على وجوده بالإنفاق، أو حتى انفقوا، فلهم بالمقابل أجرهم وهم الرابحون: "وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانيةً يرجون تجارة لن تبور"[٦] أي: "ورزق ربك خير وأبقى"[٧]، "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون"[٨] هم الفائزون. وبالنتيجة يقول الله: "وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين"[٩]، وبهذا الإيمان يكون التغلب على الشح الطبيعي الذي للإنسان. ولكن لامن حيث أن هذا الإيمان كوسيلة موهومة أو كأحبولة، بل لأن التدخل الإلهي في شؤون الرزق مما لا يمكن أن ينكره الذين آمنوا بالإله القدير. وتبعاً لقانون التفاوت في الرزق، وتبعاً لقانون الإستطاعة، وتبعاً لعموم الإبتلاء بالانفاق يقول سبحانه: "لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما أتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما أتاها سيجعل الله بعد عسر يسراً"[١٠]، ومن لم يربط ما بين الرزق والإبتلاء كعقيدة، فهو بكل أحواله على عذاب لاحدَّ له، فإن كان غنياً، فهو الخائف من الفقر، وإن كان فقيراً فهو الذي يلوم نفسه دائماً على فقره، وإن أراد تجاوز اللوم فلابد له من اتباع السبل غير المشروعة لاكتساب الرزق، ولقد صور الله لنا قليلي الإيمان الذين يظنون أنهم إن كذبوا وسعوا رزقهم بقوله: "وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون"[١١]. أي: طالما الرزق لغة هو الشكر، أو للشكر أو الكفر عقيدة،

---

[١] - الأنفال ٣
[٢] - الرعد ٢٢
[٣] - ابراهيم ٣١
[٤] - الحج ٣٥
[٥] - القصص ٥٤ , السجدة ١٦
[٦] - فاطر ٢٩
[٧] - طه ١٣١
[٨] - الشورى ٣٨
[٩] - سبأ ٣٩
[١٠] - الطلاق ٧
[١١] - الواقعة ٨٢

عندها من نسبه كذباً إلى غير الرزاق، فما هو على الشكر، إن لم يكن على الكفر، تماماً كمن نسب المطر إلى النوء دون الله: "فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول رب أكرمن، وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي اهانن"[١].
أي إن هذا المعنى لهذا الإنسان لم يكن لديه إلا لفصله ما بين الرزق والإبتلاء، ولو أيقن الإنسان بقانون التفاوت لعلة الإبتلاء، ما كان له هذه الأمراض النفسية الخطيرة، فالشكر ميزان الغني المؤمن، والصبر ميزان الفقير المؤمن، ولابد للإبتلاء من وجود الشكر او الكفر: "إنا هديناه النجدين إما شاكراً وإما كفورا" وبالنتيجة أقول: فما رزقنا هو ما قدر الله لنا، هذا اعتقادنا، ومن جهلِنا بالمقدَّر كان السعي كوجوب، أو كعبادة لا مفر لنا منها، وبهذا الإعتقاد أو الإيمان يتميز الفهم للإنفاق وأغراضه ما بين المؤمن وغير المؤمن.

وبعد أن انتهى الشيخ من كلامه قلت: ولكن هل يا شيخنا من تدخل إلهي وفق ما يعنيه تغير القدر في قضية الرزق؟

فقال الشيخ: نعم،نعم، فإضافة لوجوب الأسباب بالمعنى الشرعي، فهنالك أيضاً أسباب أخرى للتدخل الإلهي، وهذا التدخل بالأساس مبني على ما يعنيه المطلق، وبالمطلق يقول الله: "والله يرزق من يشاء بغير حساب"[٢]، "يرزق من يشاء وهو القوي العزيز"[٣]، "ترزق من تشاء بغير حساب"[٤] ولا فرق في هذا بين الدنيا والآخرة، وعن تدخله تعالى في ايجاد التفاوت كمعنى شرعي يقول سبحانه: "الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر"[٥]، "إن ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر"[٦]، "أمن هذا الذي يرزقكم إن أمسك رزقه"[٧]، ولما عاقب الله "قارون" على علوه بما رُزق، قال القوم: "ويكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر"[٨]، "قل إن ربي يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن أكثر الناس لا يعلمون،وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم إلينا زلفا إلا من آمن وعمل صالحاً فأولئك لهم جزاء الضعف

---

١ - الفجر ١٥ ــ ١٦
٢ - آل عمران ٣٧ , الذر ٣٩ , البقرة ٢١٢
٣ - الشورى ١٩
٤ - آل عمران ٣٧
٥ - الرعد ٢٦ , الروم ٣٧ , العنكبوت ٦٢ , الشورى ١٢ , الزمر ٥٢
٦ - الإسراء ٣٠
٧ - الملك ٢١
٨ - القصص ١٢

لما عملوا وهم في الفرقان آمنون"[1]. أي إن من بسط الله رزقه، لا عن رضاً عنه، كما يظن الجهلة، إنه الإبتلاء، وهذا ما يعرفه المؤمنون، ووفقاً لقانون الطغيان مثلاً، أو التناسب الطردي بين الغنى والفساد يقول الله: "ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير"

فقال محيي الدين: ولكن إن كان الله هو المقسِّم لأرزاق العباد، بسطاً كان أو إقلالاً، فهذا معناه سيان إن اخذنا بالأسباب أو السعي، أم لم نأخذ، وعندها فليس أمامنا إلا جبرية الرزق، والرزق المقسوم عندها سيبحث عن صاحبه،تماماً كما يبحث الأجل عن صاحبه.

قال الشيخ: إن قولك هذا فيه كل الفهم السيء للعقيدة، فالعقيدة بما تعنيه من مطلق،دوماً لتخدم الوصول إلى العمل الصالح الذي هو نواة الإسلام ولبُّه، فمن آمن أن الرزق مقسوم، فلا حقد له على أحد، لا إن كان غنياً، ولا إن كان فقيراً، فليس للغني أن يعلو بما لديه على الآخرين، ولا إهانة للفقير على فقره، فالرزق إن قل أو كثر، إنما للإبتلاء، وعندها لابُخل ولا أسباب غير مشروعة لكسب الرزق،ولقد قال تعالى: "إن أكرمكم عند الله أتقاكم"[2]، لا أغناكم، ولا أفقركم، فكما يكون الخير مع الفقر، كذلك قد يكون الشر مع الغنى، والعكس صحيح، طالما كلاهما قادر على فعل الخير وفعل الشر و بهذه المعاني للعقيدة يكون فهم مقاصد العقيدة، ومما تعنيه المقاصد قال تعالى: "ولاتجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً، إن ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه كان بعباده خبيراً بصيراً، ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم"[3]. وطالما القدر – من جهة أخرى – مجهول لنا، فلابد لنا من اتخاذ الأسباب كقانون لا مفرَّ منه، وطالما الذي رُزقناه هو القدر المقروء، عندها يجب الرضا بهذا القضاء الذي قسمه الله لنا، ولا إيمان عن وعي أوقصد دون ذلك.

قلت: التدخل الإلهي بشأن الرزق تبعاً لقوانين الرواية،هذا علمناه، ولكن هل من تدخل بالرزق كعقاب أو مكافأة؟

قال الشيخ: نعم،نعم، فالتدخل الإلهي لاحدَّ له، فقد عاقب "قارون" وخسف به الأرض، كما قال تعالى كمثل عن أهل قرية فسدوا: "وضرب الله مثلاً قرية كانت

---

[1] - سبأ ٣٦ – ٣٧

[2] -

[3] - الإسراء ٢٦ – ٣١ , الأنعام ١٥١

آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون"[1]، كما قال: "ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض، ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون"[2]، "ولو أنهم أقاموا التوارة والأنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم"[3]، "ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب"[4] ، ولقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "لو أنكم توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً"[5] كما قال: "من سره أن يُبسط له في رزقه، أو يُنسأ له في أثره، فليصل رحمه"[6]، وقال أيضاً: "إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه"[7]، "إياكم والزنى فإن فيه أربع خصال: يذهب البهاء عن الوجه، ويقطع الرزق، ويسخط الرحمن والخلود في النار"[8]، "ما تلف مال في برٍ ولا بحرٍ إلا بحبس الزكاة"[9]، "هل تنصرون وتُرزقون إلا بضعفائكم"[10]، فهذه الأسباب التي لها علاقة بقسمة الرزق، هي أيضاً عن الإنسان.

قالت علياء:ولكنك قد قلت يا شيخنا من قبل أن توسعة الرزق لا علاقة لها بالرضا والغضب الإلهي، فكيف بك هنا وقد جعلت هذه التوسعة عن هذه الأسباب التي كلها تعني الرضا أو الغضب، أليس هذا تناقض؟

قال الشيخ: لا،لا، لأن التمييز في الخطاب للناس مؤمنهم وكافرهم،أو للمؤمنين، لابد من وجوده، وإلا لكان الميزان هو الرزق، لا ما أراده الله، وإلا – أيضاً – لكان أغنياء الكفار من أولياء الله!!

قلت: حسن، حسن، ولكن هل لنا نعت الإنسان بالرازق كقولنا عن الله أنه الرزاق؟

---

[1] - النحل ١١٢
[2] - الأعراف ٩٧
[3] - المائدة ٦٦
[4] - الطلاق ٢ - ٣
[5] - كشف الخفاء رقم ٢٠٩١
[6] - مختصر صحيح البخاري باب البيوع رقم ٩٤٠ , و أخرجه مسلم في باب صلة الرحم و تحريم قطعه
[7] - كشف الخفاء رقم ٧٠٠
[8] - كشف الخفاء رقم ٨٥٨
[9] - كشف الخفاء ٢٧٢٩
[10] - كشف الخفاء رقم ٢٨٨٠

فقال الشيخ: إن القضية على هذا الشكل هي نفسها بالذي قلناه عن قضية الخلق التي تكلمنا عنها من قبل، يقول الله عزوجل: "وارزقوهم فيها واكسوهم"[1]، وعمن حضر القسمة يقول: "فارزقوهم منه"[2]، كما يقول: "وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف"[3]، وعن الجن والأنس يقول: "ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون"[4]، ومقارنة بين ما كان عن العباد من رزق، وبين رزق الله، يقول الله: "والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أوماتوا ليرزقهم الله رزقاً حسناً وإن الله لهو خير الرازقين"[5]. أي إن الرازقين كُثُر، أو إن أفضل الرزق هو رزق الآخرة: "ورزق ربك خير وأبقى"[6]، "فخراج ربك خير وهو خير الرازقين "[7]، "قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين"[8]، وعيسى عليه السلام، لما دعا ربه بالمائدة من السماء قال: "وازرقنا وأنت خير الرازقين"[9]، وعن قدرته تعالى حيث لا مقارنة بين الله والإنسان، يقول الله: "إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين"[10]، وعن كرمه في الرزق يقول: "وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين"[11]. فالإنسان حسب الآيات يرزق غيره، أو هو بتعبير أصح مصدر رزق لغيره، ولكن ما يجب علمه أن الإنسان رزاق، إنما من باب الإنفاق لرزق الله، لا من باب انه الرزاق كخالق للرزق، وهنا يكون الفرق الأساس بين الله والإنسان، ولهذا فلا يقال عن الإنسان أنه رزاق بالمعنى الذي نطلقه على الله، ولمانعت الله الإنسان بمصدرية الرزق، إنما لتمجيد العمل أو السعي من حيث هو عبادة، وبالمقابل قال عن الكافرين: "وإذا قيل لهم انفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه إن أنتم إلا في ضلال مبين"[12]،

---

[1] - النساء ٥

[2] - النساء ٨

[3] - البقرة ٢٣٣

[4] - الذاريات ٥٧

[5] - الحج ٥٨

[6] - طه ١٣١

[7] - المنافقون ٧٢

[8] - الجمعة ١١

[9] - المائدة ١١٤

[10] - الذاريات ٥٨

[11] - الحجر ٢٠

[12] - يس ٤٧

فالعمل لابد منه ولا احتجاج بالقدر لعدم الإنفاق، وقمة الضلال دوماً وأبداً في فصل العقيدة عن مقاصدها أو أغراضها: "ومن يرد الله به خيراً يفقهه في الدين".

وقلت في نفسي: إذن،ومما مرَّ كله، لابد من العمل لاكتساب الرزق، ولابد من الإيمان بالمطلق إن أردنا التوازن النفس المعني بالرضا عما نملك، وعدم الأسف عما ننفق، بهذا يكون لدينا ما تقصده العقيدة والشريعة.

- الموت والآجال:

وبعدها سألت الشيخ قائلاً: وما رأيك يا شيخنا إن بحثنا في قضية الموت والقدر، أو الموت والآجال المحدودة سلفاً، لنرى على الأقل موضع الإنسان من هذه القضية؟

قال الشيخ: حسن،حسن، فالموت من قوانين القدر الإلهية التي شاءها الله في رواية الإبتلاء، ولقد قال الله على التعميم: "كل نفس ذائقة الموت"[١]، "نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين"[٢]. وليس من مكان ينجي من كان فيه من الموت: "أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنت في بروج مشيدة"[٣]، ولقد قدر الله الموت كخاتمة للحياة التي وجدت للإبتلاء: "الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور"[٤]، وإن قلنا أنه لاعمل بعد الموت أو بوقوعه، عندها تكون المساواة بين الحياة والعمل، فالعمل هو الغاية من الحياة، ولا حياة بلا عمل، حيث لا مساواة بين التحرك والسكون، إلا كالمساواة بين الموت والحياة. أما من حيث العلاقة بين الموت والآجال، فالموت آجال وطالما لا علم لنا بالمكتوب قبل وقوعه، عندها لا تعارض بين اتخاذ الأسباب والآجال المحدودة لقوله تعالى: "لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة"، وعن الآجال المضروبة لوقوع الموت يقول تعالى: "ولن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها"[٥]، "ولتبلغوا أجلاً مسمى"[٦]، "وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً"[٧]، وعن "النفس الأخرى"، أو التي لم يأت أجلها بعد يقول الله: "فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى اجل مسمى"[٨] وطالما الموت لأجل وتحديد، فهو أيضاً مشمول بقوله: "لكل أجل كتاب"[٩]. أما بالنسبة للمعلوم كتحديد للوقت أو الأجل من حيث هو نتيجة، نقول: إنه لابد لكل نتيجة من مقدمات تسبقها، أما كمطلق فهو سبحانه الممسك للنفس إن جاء أجلها،

---

[١] - آل عمران ١٨٥ , العنكبوت ٥٧ , الأنبياء ٣٥
[٢] - الواقعة ٦٠
[٣] - النساء ٧٨
[٤] - الملك ٢
[٥] - المنافقون ١١
[٦] - غافر ٦١
[٧] - آل عمران ١٤٥
[٨] - الزمر ٤٢
[٩] - الرعد ٣٨

وهو المرسل لها حتى تصل إلى ذلك الأجل: "حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون"[١]، أي: إذا جاء الموت، أتى دور الملائكة.

فقال محيي الدين: ولكني أراك يا شيخنا وكأنك على كلام مُبهم، أو كأنك تريد القول أن الموت ليس عن أجل، إنما عن علل إن وجدت كان الموت كنتيجة، أليس كذلك؟

قال الشيخ: أجل، أجل، لأنه ليس من موت وفق المعلوم من القوانين التي قدَّرها الله بلا أسباب، فإن نزعت القلب مثلاً أو الرأس عن الإنسان فلابد من الموت، أما منطق المعجزات كتدخل إلهي فشيء مختلف، وعلم الله بمتى الموت لهذا الإنسان أو ذاك، هو نفسه العلم بكيف سيموت هذا أو ذاك الإنسان، أو بأي أسباب على التحديد سيكون الموت.

فقال محيي الدين: ولكن لو كان الموت هو الأسباب التي تؤدي للموت، لكان لنا معرفة الأجل! ولكن ليس هذا إلا لله، ولا موت إلا بحلول الأجل: "وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً"[٢]، "وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت"[٣]. وبالتالي فلا أسباب مع الأجل، ولا لأحدٍ معرفة متى أجل الموت.

قال الشيخ: لا، لا، فالأجل مسبوق بالأسباب، وعلمه تعالى بالأجل كنتيجة للأسباب، أو علمه بالأسباب المؤدية إلى الأجل، هو نفسه علم الأجل، ولقد قال تعالى كقانون: "ولويؤاخذ الله الناس بظلمهم ماترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى"[٤].

فالظلم يسبق المؤاخذة التي تعني الموت، أي: الموت مسبوق بأسبابه، وإن نزعنت العقاب كتدخل إلهي، فالموت على التعميم عندها مسبوق بأسباب تؤدي إليه. أما عن الجهل بالأجل، فالآية تقول بجهل الإنسان للمكان أو للأرض التي سيموت فيها، لا الجهل بمتى الموت على الإطلاق، ومن حيث المساواة بين العمل او الرزق والحياة – من جهة أخرى – فهذا يشير إلى جهلنا لما في الغد الذي لا ندري أنكون فيه من الأحياء أو من الأموات. وعلى كل حال، فليس في الآية من

---

[١] - الأنعام ٦١
[٢] - آل عمران ١٤٥
[٣] - لقمان ٣٤
[٤] - النحل ٦١

نفي لمعرفة متى الموت أن وجدت أسبابه، أو الأسباب المؤدية إليه، وإنما تشير كاستنتاج لجهلنا به ولا أسباب مدركة لنا، وحتى إن كان التنبؤ عندنا فليس بمطلق، فهو صحيح تبعاً لنسبية معارفنا، أما كمطلق فهذا ليس لنا، وهو لله وحده، لأنه لا حصر لنا بالأسباب المؤدية للموت، أو بأيها يكون الموت على التحديد.

قلت: إلا أن القرآن من جهة أخرى يقول بآجال للأمم، فهل آجال الأمم كآجال الأفراد في تحديد متى الموت؟ وكيف يكون موت الأمم؟ وانظروا معي الآيات التالية: "قل لا أملك لنفسي ضراً ولا نفعاً إلا ما شاء الله لكل أمة أجل إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون"[١]، "ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون"[٢]. أم أن لفظة "أجلهم" تعني الأفراد لا الأمم؟

فقال الشيخ: نعم، نعم، فـ "أجلهم" تعني الأمم، فإن للأمم بالنسبة للتدخل الإلهي آجال ومواقيت في عقابها أو ازدهارها، وبهذا قال سبحانه: "وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم، ما تسبق من أمة أجلها ولا يستأخرون"، فللعقاب الإلهي آجال مسبوقة بالأعمال التي توجب العقاب، ولكل منكر اجتماعي فشى أمره مثلاً عقاب محدَّد وفق القوانين التي وضعها الله في كتاب القدر، سواء علمنا بهذه القوانين أم لم نعلمها، وإن كانت العلل جاء الأجل، وحيث كان تكذيب الرسل كعلة، كان للعقاب بالصيحة أجل محدد، ولهذا قال تعالى: "ما تسبق من امة أجلها وما يستأخرون"[٣]، فموت هذه الأمة موضوع الآية، محدود بمتى حقَّ عليهم العقاب بالموت، وبهذا يكون التساوي كمعلوم لنا بين الأمم والأفراد في معنى الأجل المحدد للموت.

قلت: ولكن موت الأمم ليس عن عقاب إلهي، أو عن تكذيب للرسل فحسب، فهنالك مثلاً: الأوبئة، الحروب، والشذوذ الخلقي، والجهل بما يلزم لاستمرار الحياة أو حفظها. كل هذا بالفعل يؤدي إلى موت الأمم، وهذا ما يعرفه الذين يقرأون تاريخ الحضارات في ازدهارها وموتها. وكيف لهذا كله من معنى بالأجل؟

فقال الشيخ: ولكن إن قلنا أن الله أمرنا بطلب العلم كفريضة، عندها كل الذي ذكرت سيكون عن عقاب إلهي، فالجهل بنتائجه، عقوبة إلهية لعدم استخدامنا للعقل الذي زودنا الله به، هذا ما قدره الله علينا. وأن الله من جهة أخرى في كل رسائله

---

[١] - يونس ٤٩
[٢] - الأعراف ٣٤
[٣] -

للبشر قد بين لهم طريق الصواب لاستمرار الحياة، وكل أمة خالفت ما أمربه، ونهى عنه فلابد معاقبة بنتائج السبل البديلة، ومصطلح "معدل الأعمار" ينطق بهذا، فمعدل الأعمار ذي علاقة أكيدة بالآجال، وذي علاقة بموت الأمم من جهة أخرى، فالطاعون مثلاً قضى على الكثير من الأمم السابقة، وكذلك السل، ولكن ليس لهذين المرضين من أثر يذكر في أيامنا، طالما أصبحنا نعرف القوانين التي لها القضاء عليهما، وهي بالطبع من قوانين القدر، وهذه المعرفة لم تكن عرضاً بالنسبة للإنسان، إنما هي الأخرى محدودة بأجل مسبوق بتاريخ معرفي وتجربة مديدة، هكذا سنة الله، وطالما الأمم مختلفة في معرفة القوانين الكاملة للحفاظ على البقاء أمام كل الأفكار، لهذا فهي مختلفة في متوسط اعمارها، وهو برأيي المعنى الآخر لقوله تعالى: "لكل أمة أجل"، أي إضافة للتدخل الإلهي، فإن آجال الأمم محدودة بالإمكانيات الغذائية التي تسمح بالبقاء، وبالامكانيات العلمية التي تدفع عن الحياة كل الأفكار الممكنة، وبالسلوك الخلقي كمقارنة مع ما أراده الله من سلوك، وتلك هي الأسباب التي تسبق الآجال، وإلا فما الذي تعنيه الرسائل الإلهية في علاقتها مع النوع البشري؟

قال محيي الدين: ولكن إن قلنا بإمكانية زيادة متوسط الأعمار، فهذا معناه أن الأعمار تزداد وتنقص، وبالتالي فلا آجال ولا قدر، وليس حينئذ إلا الأسباب، والطب حسب رأيك سيزيد العمر! وهذا بالطبع اعتقاد مُنكر، ولا شيء فيه من رائحة الإيمان.

فقال الشيخ: ولكن القول برفع معدل الأعمار، لم يكن لنا عن المقارنة بلوح القدر الذي فيه تحديد الآجال، ولو كانت المسألة على هذا الزعم لكان لك كل الحق، إلا أن الزيادة والنقص إنما عن مقارنة بمن مضى من الأمم، أو بالأمم الأخرى، وهو ما يعنيه وجوب اتخاذنا للمعلوم دون المجهول، ولبيان علاقة العبادة والتقوى والطاعة كأسباب بزيادة العمر قال تعالى: "أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعون، يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون"[١]

أي: "يؤخركم إلى أجل مسمى"= زيادة العمر لآجل آخر = "يمحو الله ما يشاء ويثبت"

---

[١] - نوح ٣ – ٤

: "إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر"= القضاء = "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون"

كما قال تعالى عن نفس الموضوع: "وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه وما يعمر معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب إن ذلك على الله يسير"[1]

أي: إن الله إن شاء أنقص عمر من شاء، وإن شاء زيادة العمر لمن يشاء كان كما شاء، "يمحو الله ما يشاء ويثبت"، "إن ذلك على الله يسير"، فقدرته تعالى لاتحد بمكتوب أو سواه، وهو الفعال لما يريد، ولقد قال "القرطبي" من باب تقريب المسألة: "وقيل إن الله كتب عمر الإنسان مائة سنة إن أطاع، وتسعين سنة إن عصى، فأيهما بلغ فهو في كتاب، وهذا مثل قوله عليه الصلاة والسلام: "من أحب أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه". ولقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "صلة الرحم تزيد في العمر"[2]، "أعذر الله امرئ أجله حتى بلغ ستين سنة"[3]، "لايرد القضاء إلا الدعاء،ولا يزيد في العمر إلا البر"[4]. وعن الأدوية كأسباب طبيعية بقصد مدافعة الموت وفق المعلوم ورد "عن أبي خزامة بن يعمر السعدي رضي الله عنه: أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، أرأيت رقىً نسترقيها، ودواء نتداوى به، تقاة نتقيها، هل ترد من قدر الله شيئاً؟ فقال: هي من قدر الله"[5]، ولقد أمرنا بالتداوي قائلاً: "تداووا فإن الذي أنزل الداء أنزل الدواء"[6]، كما قال: "إن الله أنزل الداء والدواء"[7]، ولقد قال عن الأسباب: "أكثر من يموت من أمتي بعد كتاب الله وقضائه وقدره بالعين"[8]

وبالنتيجة: الدواء لاتقاء الداء، انتهاء باتقاء حدث الموت، وقد أمرنا الرسول باتخاذه، أي طالما اتخاذنا لهذا الدواء للقضاء على ذلك الداء من قوانين القدر، أو من قدر الله، أو من الأسباب التي قدرها الله، فإن الدواء عندها كسبب ذو علاقة بالأجل الذي هو قطعاً في علم الله، فإن نفع الدواء فليس من أجل قد حل، وإن لم

---

[1] - فاطر ١١
[2] - كشف الخفاء رقم ١٦٢٦
[3] - نفسه , رقم ٤٢٤٠
[4] - مختصر سنن الترمذي كتاب القدر رقم ٢١٤٠
[5] - مختصر سنن الترمذي كتاب القدر رقم ٢١٤٩
[6] - كشف الخفاء رقم ٩٦١
[7] - كشف الخفاء رقم ٦٨٠
[8] - كشف الخفاء رقم ٤٩٦

ينفع فهو الأجل الذي انتهت به الحياة، وهذا بالطبع كمعلوم لنا أو كقضاء، أما بالمعنى المطلق فلا تحديد للموت بداء أو بسواه، والعلم المطلق ليس إلا لله وحده، وكم من جريح مات حيث لا علاج ولا دواء، وكم من داء مميت مات صاحبه بغيره؟!

- النتائج العملية للإعتقاد بالقضاء والقدر:

قلت: حسن، حسن، ولكن كثيراً ما سمعنا منك يا شيخنا، التلميح إلى الثمار العلمية لعقيدة القضاء والقدر، فهلا حدثتنا عن ذلك؟ ثم إن كانت العقائد بثمارها، فهل لنا أخذ العقائد الفاسدة بحجة أن ثمارها حسنة؟

فقال الشيخ: لا، لا، فالمقاصد، أو الثمار الحسنة، لا تبيح للإنسان اتخاذ العقائد الفاسدة، بل ومن المحال للعقائد الفاسدة أن تعطي الثمار الحسنة، ومن نظر في مقارنة الأديان سيدرك ما أعنيه. أما الآن فيكفينا قوله تعالى: "إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم"، ومهما تعددت السبل، فالقرآن سيبقى هو الأحسن والأقوم، ولو تتبعنا أغراضه بإيجاز لوجدناها تتمثل بما يلي:

١. الحفاظ على التوازن الاجتماعي، رغم كل التفاوت الاجتماعي الموجود.

٢. الحفاظ على الصحة النفسية أو التوازن النفسي، مع كل الحالات التي يمر بها الإنسان.

٣. الحفاظ على العقل واستخدامه الصحيح.

٤. الحفاظ على كرامة الإنسان كقيمة، فوق كل المتغيرات.

٥. لدفع الإنسان نحو العمل الصالح، أو الأحسن، باستمرار ومهما تكن أعماله حسنة.

٦. دفع الإنسان لتجاوز أخطائه،نحو الصواب، ونحو ما هو أحسن.

وعقيدة القضاء والقدر، التي هي من القرآن، ذات دور هام في تحقيق هذه الأغراض، وهنا أحب التنويه إلى ملاحظة هامة، وهي إن مقاصد هذه العقيدة، إنما تخص ما يعنيه المطلق، ومن لم يكن له هذا التمييز، فسوف تختلط الأوراق بين يديه، وعندها سيكون على تخبط لا نهاية له، كتخبط المحتجين مثلاً بالقضاء والقدر على عدم الإنفاق وإلى ما هنالك، إن للعقيدة مقاصد، هذا أصل، بل إن عقيدة القضاء والقدر بالأساس، لم يعلمنا الله بها إلا لننفعنا بها، وبهذا يقول سبحانه وتعالى: "ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير، لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما أتاكم والله لا يحب

كل مختال فخور"[١]. أي حتى لا نحزن على فائت،ولا نفرح بما حاصل كانت عقيدة القضاء والقدر، وبها يكون التخلص من مرضي الأسف والكِبر، وبالمقابل، فمن لم يؤمن بهذه العقيدة فهو معاقب بهما، وعن العقاب بالحسرة أو الأسف يقول عزوجل: "يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزى، لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا، ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم"[٢]. وعن مرض "اللو" الذي لابد منه للمنافقين، الذين لم يعتقدوا بقضاء الله وقدره يقول تعالى: "الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا قل فادرءوا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين"[٣]. وبناء عليه، فالإيمان "بالقدر خيره وشره يحفظ توازن المرء في السراءوالضراء، فإذا صادفه التوفيق – لم يملكه الغرور والبطر – وإذا أصابه سوء ونزل به مكروه لم يقتله الكمد ولم تتقطع نفسه حسرات على ما فاته"[٤]، ولقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا تغضبوا في كسر الآنية فإن لها آجالاً كآجال الأنفس"[٥]، وعن "اللو" كمصدر للأسى على الفائت يقول الرسول: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير، احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان كذا وكذا، ولكن قل قدر الله وما شاء فعل فإن لو تفتح عمل الشيطان"[٦]. ويكفينا في هذا المقام، التساؤل عما كانت عليه "الخنساء" من عذاب طويل على موت اخيها "صخر"، وهي على الجاهلية، وكيف استبشرت باستشهاد أولادها الأربعة بعد إن أصبحت مسلمة تؤمن بالقضاء والقدر. ولو عدنا إلى تحليل ما تعنيه العقدة النفسية لرأيناها و "اللو" سيَّان، فالعقدة النفسية دوماً تعني العيش على بؤرة واحدة من الزمن، لا فرق في هذا بين موت عزيز أو رسوب في امتحان، أو خسارة ثروة، أو فوات فرصة، و باللو التي تعني لوم الإنسان لنفسه على الدوام، سيكون الإنتحار كنتيجة منطقية، وعندها فالإنسان هو الرخيص أو الأرخص، وهذا مالم يرضَه الله لخليفته، ومن واقع الوجود للإبتلاء قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا يقضي الله للمؤمن قضاءً إلا خيراً له، إن أصابته سراء

---

[١] - الحديد ٢٢ - ٢٣

[٢] - آل عمران ١٥٦

[٣] - آل عمران ١٦٨

[٤] - ص ١٠٣ القضاء و القدر بين الفلسفة و الدين

[٥] - كشف الخفاء رقم ٣٠٣٥

[٦] - كشف الخفاء رقم ٢٠٩٨ , صحيح مسلم كتاب القدر ج١٦

شكر فكان خيراً له،وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له"[1]. فالقضاء او الواقع، كله خير لمن كان له الشكر أو الصبر، ولن يكون هذا إلا للمؤمن بقضاء الله وقدره، وبإيمانه هذا فهو واقعي لا تذمر لديه، وهو وحده الذي ينجو مما تسببه المصائب من عقد نفسية تؤدي بصاحبها إلى الشقاء الدائم، ولكن لا للرضا بكل واقع، وكيف هذا والتشريع بين يديه، ولقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "من سعادة ابن آدم رضاه بما قضى الله له، ومن شقاوة ابن آدم سخطه بما قضى الله له"[2]. فما مضى قد مضى،وماوقع قد وقع، فليس من لو تنفع، ولا من زمن يرجع، وليس من مبرر، لأن يعذب الإنسان نفسه. ولكن هيهات هيهات، إنه الإيمان، ومن كان له فهو السعيد دنيا وآخرة.

فقال محيي الدين: ولكن الثمار التي تكلمنا عنها يا شيخنا، لن تصح كما أرى إلا من خلال الإيمان بجبرية القضاء والقدر، وبهذه الجبرية يكون الإطمئنان النفسي للإنسان، لأن الإنسان لن يلوم نفسه إلا وهو على الإعتقاد بانه الفاعل لأفعاله على الحقيقة، أليس كذلك؟

قال الشيخ: على ما يبدو يا محيي الدين أنك لم تنتبه لما عنيته بالملاحظة التي قلت بها سابقاً، ولا فهمت قصدي لمَّا نوهتُ للتشريع. فمن حيث المطلق كعقيدة، نقول: إن كل ما وقع فهو بعلم الله قبل أن وقع، وهذا بالطبع لا يعني الجبر، لأن قولنا من جهة أخرى: أن كل ما وقع فقد شاء الله وقوعه، لا يعني أنه الفاعل لما وقع، وإنما لو أراد بالمطلق سبحانه ألا يقع لما وقع، وطالما قد وقع فكأنما نحن مع ما شاءه الله، وهذا هو المعنى من الرضا بالقضاء والقدر، ومن لم يرضى بالقضاء أو بما وقع فكأنما حينئذ المتهِم لربه بالعجز عن إعطائه البديل الذي يسرُّه،وهنا يكون السقوط في الهوة التي تسعى لجعل الله وسيلة لما نحب ونرضى، ومن حيث أنه لا تحديد على المطلق، تكون المؤاخذة على عدم الرضا بالواقع.

فقالت علياء: ولكن الرضا بالواقع مهما يكن شأنه، سيكرس الظلم والقهر والاستغلال والانتهازية، بل ولا اعتراض للمؤمن عندها حتى إن فشت الرذائل، حتى إن انتشر العصاة، فعقيدة القضاء والقدر دوماً لخدمة الطغاة والظلمة والفسقة، وهل هنالك ما هو أبشع من هذه الثمار لهذه العقيدة، التي هي كالمخدر للذين سُلبت حقوقهم وكرامتهم. بل وبها قد أصبحنا على الرضا بالخنوع والذل والقهر، مهما

---

[1] - ص ٧٨ شفاء العليل

[2] - مختصر سنن الترمذي كتاب القدر رقم ٢١٥٢

كان مصدره، وكل الجبناء دوماً يتخذون عقيدة القضاء والقدر كفلسفة لهم لتبرير جبنهم.

وبعد أن ضحك الشيخ قال: وهكذا إذن اختلطت الأوراق بين يديك، وبزوال التمييز بين العقيدة والشريعة، قد أصبحتِ على هذا التخليط، ففي التشريع لا ظلم، لا رضا بالظلم، ولا رضا بالقهر و الإستغلال، والكل خاضعون للتشريع الإلهي، وبالتشريع يكون الضرب على أيدي الفسقة والطغاة مهما كان شأن قوتهم وجبروتهم، فالموت في المطلق بقدر، وما هو مشروط حسب علمنا بهذا الحدث أو السبب أو ذاك، ومن كان له هذا فلن يعرف الخوف، وليس سواه فأهلٌ لحمل ما تعنيه الشجاعة من المعاني، فهو الذي لا يهاب الموت، وهو الجريء في طلب الحق، لا يخاف في الله لومة لائم، ولا بطش جبار ولقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم لابن عباس رضي الله عنهما : "يا غلام، إني أعلِّمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لا ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه عليك، رفعت الأقلام وجفت الصحف"[١]، أي: لو اجتمع الخلق كلهم على مشيئة واحدة، فليس لهم ما أرادوا إن أراد الله خلافه، وبهذا الإيمان فلا خوف من أحد مهما كان شأنه، وبهذا المنطق من جهة أخرى فلا وساوس قد تؤدي لزوال الإطمئنان، وعقدة "اللاأمن" معروفة في علم النفس، وصاحبها لا يثق بنفسه ولا بالمستقبل، ودوماً تراه مصاباً بالقلق، أو "الخوف من كل شيء"[٢]، وعلى كل شيء ابتداء من الصحة انتهاء بالأموال، مروراً بالأمراض والمصائب وإلى ما هنالك، وعقدة "جوكاست" التي تعني احتفاظ الأم "بابنها قريباً منها"[٣] على الدوام هي الأخرى من نتائج انعدام الإيمان بالقضاء والقدر، فهذه الأم دوماً تعذب نفسها وولدها من جراء خوفها من احتمال أن يصاب ولدها بمكروه، ويالها من عيشة ضنكا!

إن الإعتقاد بالقضاء والقدر يحافظ على كرامة الإنسان، وبهذا الإعتقاد فلا ذل مع الحاجة، ولقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "اطلبوا الحوائج بعزة الأنفس فإن الأمور تجري بالمقادير"[٤]، والمؤمن بهذه العقيدة لن يصاب بعقدة

---

[١] - مختصر سنن الترمذي باب الدوام على الذكر رقم ٢٥١٨

[٢] - ص ٦٧ العقد النفسية

[٣] - ص ٣٥ نفسه

[٤] - كشف الخفاء رقم ٣٩٩

"الدونية" المعنية بخجل الإنسان من نفسه، والتي تعود بأساسها إلى وجود التشوهات الولادية، "أو إلى فارق فردي يعيشه المرء –٠ وقد يكون عن ضعف، وإعاقة جسمية بوصفها عاهة، أو عاهة جمالية، كالحول والنمش والورم الوعائي والأنف الضخم، والشفة الكبيرة"[١]. وهذه العقدة ستؤدي من باب التعويض إلى زعم التفوق على الآخرين عن طريق افتعال احتقارهم، وبهذا يكون صاحبها مكروهاً أمام نفسه، لشعوره بالنقص، و مكروهاً من الآخرين، لأنه يؤذيهم، وياله من عذاب أليم. و"عقدة الإثمية": أصحابها دوماً يعيشون مع الشعور بالخطيئة، وفي خزي من أنفسهم، ودوماً يشعرون بانهم ليسوا حسب الأصول، وغير جديرين بالسعادة او المسرات، وأخطاؤهم تتضخم بنظرهم إلى الحد المأساوي، إنها المغالاة في الوسواس والإتهام للذات، وصاحبها دوماً على الإحساس بأن الله هو العدو الذي ينتقم منه بما هو آت على الدوام، ودوماً تراه على اليأس والقنوط، ولو آمن ما كان له هذا الظن السيء بربه، وهذا شأن كل الذين آمنوا بأن الله مُجبر بما كتب، أو كشأن الذين عبدوا إلهاً غير حي.

ومرض الاغترار بما فعله الإنسان من أعمال صالحة، هو الآخر لن يكون لمن آمن بالقضاء والقدر، وما أكثر الذين أصبحت أعمالهم الحسنة تجبُّهم عن السعي نحو الأحسن، وحتى لا يغترَّ الإنسان بأعماله الحسنة فينسى ما يعنيه الله بالمطلق اللامحدود بالعمل أو الاستحقاق، وحتى لا يقع في اليأس والقنوط، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث شاء"[٢].وكثيراً ما كان يقول: "لا ومقلِّب القلوب"[٣]، وعن أنس رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول: يا مقلِّب القلوب ثبت قلبي على دينك. فقلت: يا رسول الله، آمنا بك، وبما جئت به، فهل تخاف علينا؟ قال، نعم، إن القلوب بين اصبعين من أصابع الله، يقلِّبهما كيف شاء"[٤]. لأنه إن، قلنا بأن الله مجبراً بأعمالنا كاستحقاق، كأنما حينئذ قد قلنا بتحديد المطلق، وهذا منكر غير جائز، فليس للمؤمن إلا السعي نحو الأحسن بلا توقف، "ادفع بالتي هي أحسن"، هكذا أبداً حتى الغرغرة.

---

[١] - ص ٨١ العقد النفسية

[٢] - صحيح مسلم كتاب القدر ج١٦

[٣] - مختصر صحيح البخاري باب القدر رقم ٢٠٤٧

[٤] - مختصر سنن الترمذي كتاب القدر رقم ٢٢٤١

ـ الخاتمة:

وبعد أن انتهى الشيخ من كلامه قلت: ما رأيك يا شيخنا لو أوجزت لنا كخاتمة كل ماأردت قوله حول حرية الإنسان وعلاقتها بعقيدة القضاء والقدر؟

قال الشيخ: حسن، حسن، ولهذا فسوف استعرض عليك بايجاز المبادئ الأساسية التي تحركت عليها كل آرائي، ولا أظن أحداً من المسلمين سيعارضني في هذه المبادئ، وهي كمايلي:

١. الإنسان الحي كل متكامل، ولا فصل فيه بين روح وجسد.

٢. الإنسان مخلوق للإبتلاء والإمتحان، ولهذا فهو مخلوق حر الإرادة.

٣. الإنسان محاسب على الأعمال، لا على المكتوب من القدر.

٤. الإنسان مطالب بالسلوك وفق المعلوم، لا وفقاً للقدر المجهول.

٥. الإنسان يولد ولا علم له بما سيجري له، ولا بماكان عليه.

٦. عقيدة القضاء والقدر، لتؤدي للإطمئنان النفسي، ولأحسن السلوك، ولتجاوز التغير الذي عليه الإنسان.

٧. لا حجة لمن احتج بالقدر.

٨. الجبر هو الإحساس بالجبر، ولا جبر بما نجهل.

٩. ليس من جبر بالعلم الأزلي الذي لله.

١٠.ليس من ماض ومستقبل في علم الله، والكل حاضر.

١١.الله ليس مُجبر بالمكتوب أو القدر أو الإستحقاق،وهو مطلق بلا حد أو قيد.

١٢.المطلق يؤخذ كإعتقاد، والتشريع يؤخذ كعمل، ولانفي للتشريع بالمطلق، كما لا نفي للمطلق بالتشريع.

وبعد أن قلت: جزاك الله عنا كل خير يا شيخنا. نظرتُ إلى وجوه القوم وإذ بهم جميعاً ينظرون إلى الشيخ بأعين كأنها تصوِّب السهام القاتلة، رؤوسهم ملئ بالحقد، وجوههم صفراء كأنما حقنت بسم العقارب والأفاعي، يجترُّون غضبهم في أفواههم ذات اليمين وذات الشمال. يا إلهي! فما الذي يدور في رؤوسهم؟ وما الذي

يريدون فعله؟ فمظهرهم ينبئ عن شرٍ قد عزموا عليه، وبدأ الخوف يغزوا أوصالي حتى راحت تهتز وترتجف. وعندما سمعت المنادي لصلاة المغرب، شعرت بالاطمئنان، وسكنت نفسي عن إثارة الوساوس والظنون. وبانتهاء الآذان هب محيي الدين واقفاً، وتبعه الآخرون بالوقوف، وفوجئت إذ طلب من الشيخ أن يكون إماماً للجميع في الصلاة، وفوجئت أكثر عندما لاحظت غمزه للآخرين بخصره! ولما كنا في الركعة الثانية، وحيث هوى الشيخ للسجود، هوى محيي الدين عليه بخنجره، فطعنه ثلاث طعنات من ناحية القلب، فصرخ الشيخ: وا إسلاماه! ومات بعدها وهو ساجد على دمه، ثم دوَّت الأهازيج والزغاريد من "علياء"، و راح محيي الدين يرقص بالدوران حول نفسه، وهو يردد: هو، الله، الله هو، هو! ولما جيء بالشرطة احتمت علياء بحصانة القبعة التي على رأسها، وهرب عبد الجبار وأبو الحسن إلى المقبرة، دون أن يتركا أي أثر لهما. واعترف محيي الدين بفعلته، حيث قال بفرح وفخر: أنا الذي قتلته، لا، بل الله قتله، "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى"! ولمَّا تمَّ عرضُه على لجنة طبية كان القرار بأن محيي الدين مجنون، فأودع مشفى المجانين، ومن كثرة الذين اعتقدوا ولاية هذا القاتل، كان أن سُمي المشفى بمشفى أهل الله!!

تم بعون الله تعالى في يوم

الأحد ١٣ رمضان ١٤١٨ هـ

الموافق إلى ١٩٩٨/١/١١م.

- المراجع:

١- **القرآن الكريم.**

٢- **اسبينوزا:** تأليف الدكتور فؤاد زكرياط٢ ١٩٨١.

٣- **الإنسان ذلك المجهول:** تأليف الكسيس كاريل. ترجمة عادل شفيق.

٤- **القضاء والقدر بين الفلسفة والدين:** تأليف عبد الكريم الخطيب. دار المعرفة، لبنان.

٥- **الفرق بين الفرق:** تأليف عبد القاهر البغدادي. تحقيق لجنة إحياء التراث، ١٩٧٨.

٦- **الفصل في الملل والأهواء والنحل "خمسة أجزاء":** تأليف علي بن أحمد بن حزم، دار المعرفة، لبنان.

٧- **الإتجاه العقلي في التفسير:** تأليف الدكتور نصر حامد أبو زيد ط١ ١٩٨٢م.

٨- **الملل والنحل:** تأليف عبد الكريم الشهرستاني. هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل.

٩- **العقد النفسية:** تأليف روجر موشيلي، ترجمة وجيه أسعد. طـ٢ ١٩٩١م.

١٠- **المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية:** تأليف أولف جيجن ترجمة الدكتور عزت قرني ١٩٧٦م.

١١- **الفلسفة الرواقية:** تأليف الدكتور عثمان أمين. القاهرة ١٩٧٢م.

١٢- **المعتزلة:** تأليف زهدي جار الله. ط١ ١٩٧٤م.

١٣- **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية:** تأليف محمد عمارة ط١ ١٩٧٢م.

١٤- **الإنسان مسير أم مخير:** تأليف الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، ط١ ١٩٩٧.

١٥- **الجبر الذاتي:** تأليف الدكتور زكي نجيب محمود.ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ١٩٧٣م.

١٦- **الجامع لأحكام القرآن:** تأليف أحمد القرطبي. دار الكتب العلمية لبنان، ١٩٩٣.

١٧- **العقل عند المعتزلة:** تأليف حسني زينه.ط٤ ١٩٧٨م.

١٨- **البيان والتبيين "ثلاثة اجزاء":** تأليف عمرو بن بحر الجاحظ، دار الكتب العلمية.

١٩- **الفيلسوف والعلم:** تأليف جون كيميني. ترجمة الدكتور أمين الشريف، ١٩٦٥م.

٢٠- **المونادولوجيا:** تأليف جو تغريد فيلهلم ليبنتز.ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي ١٩٧٤م.

٢١- **المنهج العلمي وتفسير السلوك:** تأليف الدكتور محمد عماد الدين اسماعيل. مكتبة النهضة المصرية.

٢٢- **بوزا نكيت قمة المثالية في انجلترا:** تأليف الدكتور علي عبد المعطي ١٩٧٣.

٢٣- **دراسات في الفلسفة المعاصرة "الجزء الأول":** تأليف الدكتور زكريا ابراهيم ط١ ١٩٦٨.

٢٤- **هيجل أو المثالية المطلقة:** تأليف الدكتور زكريا ابراهيم ١٩٧٠ م.

٢٥- **كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة:** تأليف أبو نصر الفارابي تقديم وتعليق الدكتور ألبير نصري نادر، ط٣.

٢٦- **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس. جزءان**، ط٢ ١٣٥١هـ.

٢٧- **مدخل إلى الأسس النفسية والفسيولوجية للسلوك:** تأليف الدكتور عباس محمود عوض ١٩٨٠م.

٢٨- **معرفة الخير والشر:** تأليف فيليب بلير راسي. ترجمة الدكتور عثمان عيسى شاهين ١٩٧٥م.

٢٩- **مقدمة في الانحراف الاجتماعي:** تأليف الدكتور مصطفى عبد المجيد كاره، ط١ ١٩٨٥ م.

٣٠- **مذاهب الإسلاميين "الجزء الأول، المعتزلة والأشاعرة"** تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي ط١ ١٩٧١ م.

٣١- **مشكلة الحرية:** تأليف الدكتور زكريا ابراهيم ط٣.

٣٢- **مشكلة الحياة:** تأليف الدكتور زكريا ابراهيم ط١ ١٩٧١.

٣٣- **مشكلة الإنسان:** تأليف الدكتور زكريا ابراهيم.مكتبة مصر.

٣٤- **مشكلات ما بعد الطبيعة:** تأليف بول جانيه وجبريل سياي.ترجمة الدكتور يحيى هويدي والدكتور محمد مصطفى حلمي، ١٩٦١م.

٣٥- **مقدمة ابن خلدون:** دار القلم، ط٥، ١٩٨٤م.

٣٦- **معرفة الغير:** تأليف: ريمون كاربا نتييه، ترجمة نسيم نصر، ط١ ١٩٧٥م.

٣٧- **معرفة الذات:** تأليف ماري مادلين دافي. ترجمة نسيم نصر،ط١ ١٩٧٤م.

٣٨- **مختصر سنن الترمذي:** ضبط الدكتور مصطفى ديب البغا، اليمامة للطباعة والنشر، ط١ ١٩٩٧م.

٣٩- **مختصر صحيح البخاري:** ضبط الدكتور مصطفى ديب البغا، اليمامة للطباعة والنشر، ط٥ ١٩٩٤م.

٤٠- **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام:** تأليف الدكتور علي سامع النشار، الجزء الأول، ط٦ ١٩٧٥م. الجزء الثاني، ط٤ ١٩٦٩ م.

٤١- **شفاء العليل:** تأليف ابن قيم الجوزية. تحقيق الحساني حسن عبد الله، مكتبة دار التراث، القاهرة.

٤٢- **شوبنهاور:** تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي. دار القلم. لبنان.

٤٣- **شرح صحيح مسلم:** تأليف الإمام النووي. هامش صحيح مسلم.

٤٤- **فلسفة المصادفة:** تأليف محمود أمين العالم ١٩٦٩.

٤٥- **فلسفة نيتشه:** تأليف أويفن فنك. ترجمة الياس بديوي دمشق ١٩٧٤م.

٤٦- **فلسفة ديكارت ومنهجه:** تأليف الدكتور مهدي فضل الله، ط١ ١٩٨٢م.

٤٧- **قضايا الفكر السياسي – القانون الطبيعي:** تأليف الدكتور ملحم قربان، ط١ ١٩٨٢.

٤٨- **قضايا الفكر السياسي – الحقوق الطبيعية:** تأليف الدكتور ملحم قربان، ط١ ١٩٨٢.

٤٩- **قصة الفلسفة:** تأليف ول ديورانت. ترجمة الدكتور فتح الله محمد المشعشع، ط٦ ١٩٨٨م.

٥٠- **تنزيه القرآن عن المطاعن:** تأليف قاضي القضاة عبد الجبار، دار النهضة الحديثة، بيروت.

٥١- **تأثيرات الإيديولوجيا في علم الاجتماع:** تأليف الدكتور سمير أيوب. ط١ ١٩٨٣م.

٥٢- **تهافت الفلسفة:** تأليف ابو حامد الغزالي. تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا، ط٦.

٥٣- **تهافت التهافت:** تأليف أبو الوليد محمد بن رشد. تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ١٩٦٥م.

٥٤- **تفسير وبيان:** إعداد الدكتور محمد حسن الحمصي.

- الفهرس: